

المنظمة العربية للترجمة

بيار بورديو

الهيمنة الذكورية

ترجمة

د. سلمان قعفراني

منتدي مكتبة الاسكندرية www.alexandra.chlamentada.com



توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

**الهيمنة
الذكورية**

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)

عزمي بشاره

جميل مطر

جورج قرم

خلدون النقيب

السيد يسین

علي الكنز

المنظمة العربية للترجمة

بيار بورديو

الهيمنة الذكورية

ترجمة

د. سلمان قعفراني

مراجعة

د. ماهر تريمش

الفهرسة أئناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بورديو، بيار
الهيمنة الذكرية/بيار بورديو؛ ترجمة سلمان قعفراني؛ مراجعة ماهر
تريمش.

200 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-1370-1

1. الذكورة. 2. الفروق الجنسية. أ. العنوان. ب. قعفراني، سلمان
(مترجم). ج. تريمش، ماهر (مراجعة). د. السلسلة.
155.332

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Bourdieu, Pierre
La Domination masculine
© Editions du Seuil, 1998 et 2002.

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:



بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحرماء - بيروت 2090 - لبنان
هاتف: 753024 - 753031 / فاكس: 753032 - (9611) 750086
e-mail: info@aot.org.lb - <http://www.aot.org.lb>

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحرماء - بيروت 2407 - 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 - (9611) 750088
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 - (9611) 750084
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2009

المحتويات

7	مقدمة المترجم
11	مقدمة : تأيد الاعتباطي
15	تمهيد
21	الفصل الأول : الصورة المضخمة
24	البناء الاجتماعي للأجساد
45	استدماج الهيمنة
60	العنف الرمزي
72	النساء في اقتصاد المنابع الرمزي
82	رجلة وعنف
87	الفصل الثاني : تذكّر الثوابت المخفية
90	الذكورة بوصفها بَالَّة
99	الكائن الأنثوي بوصفه كائناً - مُدرِّكاً
107	الرؤى الأنثوية للرؤى الذكرية
125	الفصل الثالث : أوجه الدوام والتغيير
126	العمل التاريخي النازع للتاريخانية
134	عوامل التغيير

144	اقتصاد المتع الرمزي واستراتيجيات إعادة الإنتاج
152	قوة البنية
161	ملحق حول الهيمنة والحب
167	خلاصة
ملحق : بعض الأسئلة حول حركة الرجال المثليين والحركة السحاقية	
173	الثبت التعريفي
183	ثبت المصطلحات
187	
197	الفهرس

مقدمة المترجم

على من يود قراءة بيار بورديو أن يبقى متيقظاً، حذراً ومتاهباً وفي حال استنفار ذهني، وأن يتأمل الفاصلة مليأً، لكثره الأفكار التي يعرضها أو تلك التي يستعرضها، والتي تستدعي كل منها شرحاً، يستدعي شرحاً آخر، ناهيك بما يعج به نصه من جمل اعترافية وبين قوسين، وذكر لهذا المفكر أو ذاك الباحث، لكن في النهاية، وبعد أن يغرس نقطة الوقف، ينظر القارئ وقد أخذه الجهد كل مأخذ فيرى بنياناً صلباً متراسماً، لا يخلو من بعض الغرابة، وغير مألف في الخطاب الثقافي السائد. ولا يستقيم الأمر مع بورديو إلا بمفردات وتعابير ومفاهيم جديدة خاصة به ودقيقة، بل على غاية من الدقة، يخرج معها تماماً عن الأسلوب التقليدي، وهذا ما يعطي لكتاباته نبضاً خاصاً ومميزاً، فهو ينخل ويتنخل الكلمات، يتقصى ويستقصي المعاني بأسلوب مباشر تقريري صارم وقاطع يفرغ كالسيف، من دون أن يكترث لحظة بالبعد البلاغي والجمالي الذي يغيب بالكامل عن نصه السوسيولوجي. ولمزيد من الدقة يكثُر بورديو من «التي هي» و«الذي هو» في كل مرة يذكر بها أمراً ما، فكل كلمة منتقاة بحرص وعناء، أقعدت في مكانها ثابتة لا تتزحزح، لا يمكن تأخيرها أو تقديمها أو تبديلها، إلا بخطر إضعاف النص أو تشويهه.

وببذل المترجم جهداً مضاعفاً ومضنياً لنقل أفكاره والحفاظ على أسلوبه، وروح نصه السوسيولوجي الذي قد يبدو غريباً للقارئ العربي الذي اعتاد طويلاً على النفس الملحمي البلاغي حتى في النصوص الأكثر تخصصاً.

يطرح بورديو بوضوح للنقاش في هذا الكتاب «المسألة التي يستحضرها بشكل هجاسي غالبية المحللين ...، عن أوجه الدوام أو التغيير ... في النظام الجنسي»، المؤسس على الهيمنة الذكورية، والمعترف به كونياً. ويلحظ منذ البداية «ثبات البنى الجنسية، واستقلاليتها بالنسبة إلى البنى الاقتصادية، وإلى أنماط إعادة الإنتاج بالنسبة إلى الإنتاج، على عكس ما تدعيه النظريات المادية. ويأخذ بورديو مجتمع القبائل في الجزائر نموذجاً لمجتمع المركزية الذكورية (Androcentrique) للكشف بعض السمات الأكثر تسراً داخل المجتمعات المعاصرة التي مازالت تقوم على الهيمنة الذكورية من خلال التمييز الرمزي، بين ما هو ذكر وما هو مؤنث أي بين ما هو ذكري وما هو أنثوي، وهما سيان، فالاختلاف البيولوجي بين الجنسين برأيه، «أي بين الأجساد الذكورية والأنثوية، وبشكل خاص الاختلاف التشريحي بين الجنسين، يمكن أن يظهر إذاً وكأنه تبرير طبيعي للاختلاف المبني (Structuré) اجتماعياً بين النوعين (Genres)، وبشكل خاص التقسيم الجنسي للعمل». ويسأله بورديو عن ماهية الآليات التاريخية المسؤولة عن اللاتاريخانية والتأبيد النسبيين لبني التقسيم الجنسي، ومبادئ الرؤية المطابقة لهما، فالهيمنة والخضوع، أو جدلية التبادل الاجتماعي بين قطبي المعادة من الرجال والنساء، هي ما يحاول بورديو تفكيرها وجعلها مرئية، فالهيمنة الذكورية مازالت قائمة عبر ما يسميه بورديو «العنف الرمزي»، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم،

والذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً بالجهل والاعتراف، أو بالعاطفة حداً أدنى». وذلك كله متأصل في العقول والأجساد، أُدْمِج على شكل ترسيمات (Schèmes) لاوعية من الإدراك الحسي والتقييم.

إن الترسيمات المكونة للنظام الاجتماعي، أي علاقات الهيمنة والاستغلال تنطبع في طبقتين مختلفتين من الهابتوسات (Habitus) على شكل تخلقات (Hexis) جسدية متناقضة ومكملة لبعضها البعض، وتنطبع في مبادئ الرؤية والتقطيم التي تصنف كل شيء في الكون انطلاقاً من المذكر والمؤنث، التي يجد فيها العنف الرمزي الشروط الضرورية للنمو والبقاء.

ويرفض بورديو فكرة اختصار العنف الرمزي باعتباره عنفاً «روحانياً» صرفاً لا آثار له في الواقع، ويعتبر أن تدمير هذه الفكرة هو هدف «النظرية المادية لاقتصاد الممتع الرمزي» (Economie des biens symboliques) الذي يسعى إلى بناءها. ولا يرى بورديو أن الاستيعاء (Prise de conscience) وحده يكفي للتحرر منه، أو قهره بسلاح الوعي والإرادة، لأن شروط فعاليته متأصلة في الخبراء الحميمة للأجساد على شكل استعدادات (Dispositions) وأنماط من التفكير، إذ لا يستطيع نظام الهيمنة الذكورية العمل إلا من خلال تواظؤهما عبر دورة متكاملة ومكررة من الإنتاج وإعادة الإنتاج.

ويسعى بورديو في هذا الكتاب إلى «ثورة في المعرفة» لتحويل موازين القوى المادية والرمزية بين الجنسين، ويدعو الحركات النسوية وغيرها من الحركات الموصومة (Stigmatisés) كحركة المثليين والسحاقيات إلى تطوير مفاهيم استراتيجيات الصراع ونقلها إلى مراتب أعلى من خلال فعل سياسي، «وحده، يأخذ فعلياً بعين الاعتبار بكل تأثيرات الهيمنة التي تمارس عبر التواطؤ الموضوعي بين

البني المستدّمة (لدى النساء بقدر ما هي لدى الرجال)، وبنى المؤسسات الكبرى، حيث يكتمل ويتوالد، ليس فقط النظام الذكوري، بل أيضاً النظام الاجتماعي برمته (بدءاً بالدولة المتّبعة حول التعارض بين «يدها اليمني» الذكورية، «ويدها اليسري» الأنثوية، وبالمدرسة، المسؤولة عن إعادة الإنتاج الفعلية لكل مبادئ الرؤية والتقسيم الجوهرية، والمنظمة هي أيضاً حول تعارضات متّجانية)، قادر بالتأكيد على الأمد البعيد، ولمصلحة التنافضات الملازمة لمختلف الآليات والمؤسسات المعنية، أن يساهم في الأول التدريجي للهيمنة الذكورية». وبذلك يفتح بورديو آفاقاً جديدة من التفكير والفعل، يُشكّ في قدرة بلوغهما، للأسباب ذاتها التي عمل جاهداً على فهمها وتفكيكها والدعوة للتخلص منها.

د. سلمان قعفراني

مقدمة

تأبيد الاعتراضي (*)

لقد استطعت عبر هذا الكتاب تحديد وعرض وتصحيح تحليلاتي السابقة للموضوع ذاته، مستنداً إلى العديد جداً من أعمال مخصصة للعلاقات بين الجنسين. والكتاب يطرح بوضوح للنقاش، المسألة التي تُسْتَحْضُر هجاسياً من غالبية المحللين (ومن نقادي أيضاً)، عن أوجه الدوام أو التغيير (الملاحظ أو المأمول) للنظام الجنسي. إنه في الواقع: الاستجلاب والترتيب لذلك التناوب الساذج والمعياري بسذاجة اللذين يسوقان إلى أن نتعقل، عكس كل بداهة، المعاينة للثبات النسبي للبني الجنسية والترسيمات (Schèmes)، التي عبرها تدرك بوصفها أسلوباً مرذولاً ومدانأً على الفور، وخاطئة ومرفوضة على الفور، عبر التذكير بكل التحولات لوضع النساء، لنفي وإدانة التغيرات لذلك الوضع.

[إن الهرامش المشار إليها بأرقام تسلسلية وبـ(*) هي من أصل الكتاب].

(*) كتب هذه المقدمة للطبعات الإنجليزية والألمانية نهاية العام 1998.

على ذلك السؤال يجب طرح سؤال آخر، مناقض له، وأكثر ملائمة علمياً ومن دون شك أيضاً، بحسب رأيي، أكثر إلحاحاً سياسياً: وإذا كان صحيحاً أن العلاقات بين الجنسين هي أقل تحولاً مما توحيه الملاحظة السطحية، وأن معرفة البنى الموضوعية والبنى المعرفية لمجتمع المركزية الذكورية المحفوظ جيداً (كما لاحظت ذلك في المجتمع القبائلي في بداية الستينيات) توفر وسائل تسمح بفهم بعض من السمات الأكثر تستراً مما هي عليه هذه العلاقات في المجتمعات المعاصرة الأكثر تقدماً اقتصادياً، فإنه يجب عندها أن نتساءل عما هي الآليات التاريخية التي هي مسؤولة عن نزع التاریخانیة والتأبید النسبیین لبُنی التقسيم الجنسي ومبادئ الرؤية المتناهزة. إن طرح المسألة بهذه الصيغة يعني تسجيل تقدم في نظام المعرفة الذي قد يكون حاسماً في مبدأ التقدم في نظام الفعل. إن التذكير بأن ما يبدو أبداً في التاريخ ليس سوى نتاج عمل التأبید الذي يوجب على مؤسسات (متواصلة في ما بينها) كالعائلة والكنيسة والدولة والمدرسة، وكذلك على نحو آخر، الرياضة والصحافة (هذه المقولات المجردة بما هي مجرد تسميات اختزالية لآليات معقدة، هي التي يجب أن تحلل في كل حال في خصوصياتها التاريخية)، إنما هو إعادة إدخال في التاريخ، وبالتالي أن نعيد إلى الفعل التاريخي العلاقات بين الجنسين التي تتزعمها منه الرؤية ذات المترع الطبيعي وذات المترع الجوهرى، وليس كما أريد تقويلى محاولة توقف التاريخ ونزع حق النساء في دورهن كأعوان (Agents) تاريخيين.

ضد تلك القوى التاريخية النازعة للتاریخانیة إنما يجب أن تتوجه، بالأفضلية، ورشة التعبئة الهدافـة إلى تحريك التاريخ عبر تحديد آليات التحديد للتاريخ. وتلك التعبئة، السياسية بالضبط، التي

توفر للنساء الإمكانية لفعل جماعي من المقاومة، موجّهة نحو إصلاحات حقوقية وسياسية، تعارض الخنوع الذي تشجع عليه كل الرؤى الجوهرية (البيولوجية والتحليلية النفسية) عن الاختلاف بين الجنسين، مثلما تعارض المقاومة المختزلة إلى أفعال فردية أو إلى تلك «الأحداث الحاصلة» الاستدلالية المُعاددة دائمًا، والتي تجسدّها بعض المنظّرات السوسيات: تلك القطائع البطولية للرتابة اليومية، مثل «الإنجازات الهزلية» للنساء، العزيزة على جوديث باتلر Judith Butler، التي تتطلّب الكثير من دون شك، من أجل نتيجة هزلية كثيرةً وغير مؤكّدة كثيرةً.

إن دعوة النساء إلى أن يلتزمن في فعل سياسي على أساس القطع مع إغواء التمرد الانطوائي لمجموعات صغيرة من التضامن والدعم المتبادل، وإن كانوا ضروريين في تقلبات النضالات اليومية داخل المنزل وداخل المعمل أو في المكتب، ليست كما يمكن للمرء أن يعتقده ويخشّاه في دعوتهن إلى الالتحاق من دون قتال إلى الأشكال والمعايير العادلة للصراع السياسي، مع المجازفة بأن يجدن أنفسهن وقد أُحققن وأُغرقن في حركات غريبة على اهتماماتهن ومصالحهن المخصّصة بهن. إنه تمنٌ بأن يتعلّمن العمل على اختراع وفرض أشكال من التنظيم والفعل الجماعييin داخل الحركة الاجتماعية نفسها، ويستندن إلى التنظيمات المنتشقة من التمرد ضد التمييز الرمزي، اللواتي هنّ مع المثليين أحد الأهداف المميزة، وعلى أسلحة رمزية تحديدًا قادرّة على هزّ المؤسسات التي تساهّم في تأييد تبعيّتهن.

تمهيد (*)

لم أكن، بالتأكيد، لأواجه موضوعاً على هذا القدر من الصعوبة، لو لم يسكنني إليه منطق بحثي برمته، إذ في واقع الأمر لم توقف قط عن الحيرة إزاء ما يمكن أن نسميه مفارقة المعتقد (Paradoxe de la doxa) : واقعة أن نظام الكون كما هو باتجاهاته الوحيدة واتجاهاته الممنوعة، على المعنى الحقيقي أو على المعنى المجازي، وبالتزامناته وعقوباته، محترم إجمالاً (Grosso modo)، وألا يكون فيه بعد انتهاكات وانقلابات وجنوحات «وحماقات» أكثر (يكفي التفكير بالتوافق الرائع لآلاف الاستعدادات - أو الإرادات - التي تفترضها خمس دقائق من جوّلان السيارات في ساحة الباستيل أو ساحة الكونكورد)، أو كأن يكون النظام القائم، وهذا أيضاً مدعاة الدهشة أكثر، بعلاقاته الهيمنية وحقوقه، وإهداره حقوق الغير وامتيازاته ومظالمه، يتآبّد في نهاية الأمر بذلك القدر من اليسر،

(*) لعدم معرفتي بوضوح، ما إذا كان يمكن أن يكون مفيداً أو مضرّاً شكر أسماء أشخاص معينين، أحببت أن أوجهه إليهم، فإنني أكتفي هنا بالتعبير عن امتناني العميق لكل أولائك، خاصةً للواتي أمددنني بشهادات ووثائق وبرامج علمية وأفكار، وعن رجائي أن يكون هذا العمل بنتائجها على وجه الخصوص جديراً بالثقة والانتظارات للذين أو للواتي وضعوها في هذا العمل.

باستثناء بعض الحوادث التاريخية الطارئة، كأمر أن تكون شروط الوجود التي لا تطاق أبداً، ومهما بلغت، وكأنها مقبولة وطبيعية حتى. وهكذا فقد رأيت دائماً في الهيمنة الذkorية والطريقة التي تفرض وتحتمل بها وتجسم المثال الأكثر تعبيراً لذلك الخصوص المفارق، بما هي أثر لما أسميه العنف الرمزي، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً، بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة جداً أدنى. هذه العلاقة الاجتماعية العادية بشكل غير عادي، تمنح إذاً مناسبة مميزة لالتقاط منطق الهيمنة الممارسة باسم مبدأ رمزي معروف ومعترف به من قبل المهيمن على المهيمن عليه، أو باسم لغة (أو لفظ)، أو نمط حياة (أو أسلوب في التفكير، أو القول، أو الفعل)، وبشكل أعم باسم خاصّية مميزة، شعاراً كانت أو وصمة. ولعل أكثرها فعالية رمزية تلك الخاصّية الجسدية الاعتباطية بالكامل واللامتوقعية، كما لون البشرة.

وهكذا نرى جيداً أن الأمر في هذا الخصوص يتعلق قبل كل شيء بأن نرجع إلى المعتقد سنته المفارقة، وفي الوقت ذاته تفكيك السيرورات المسؤولة عن تحول التاريخ إلى طبيعة، وتحويل الاعتباطية الثقافية طبيعية (En naturel). وفي سبيل ذلك فإنه يتوجب علينا أن نكون قادرين في عالمنا الخاص بنا وفي روئتنا الخاصة بنا على تبني وجهة النظر الأنثروبولوجية، القادرة في الوقت عينه على إرجاع إلى مبدأ الاختلاف بين المذكر والمؤنث، كما (نجهله) نعرفه، خاصّيته الاعتباطية والطارئة، وكذلك تزامناً ضرورته الاجتماعية - المنطقية أيضاً. وليس من قبيل الصدفة أن تتسلح فيرجينيا وولف (Virginia Woolf)، عندما ترغب أن ترك ما تسميه بروعة «السلطة التنويمية للهيمنة» معلقاً بمعنوية إثنوغرافية تربط توليدياً

فصل النساء بطقوس مجتمع متقادم (Archaïque)، فتقول: «من المحتمن أن نعتبر المجتمع مثل مكان للتأمر يتبع الأخ الذي يملك الكثير منا مبررات احترامه في الحياة الخاصة، ويفرض مكانه ذكرًا متواضعاً ذا صوت يزمحر وقبضة قاسية، والذي يرسم بالطشور إشارات على الأرض بطريقة صبيانية لخطوط الفصل الصوفية تلك التي تثبت بينها الكائنات البشرية بطريقة جامدة ومنفصلة واصطناعية. في تلك الأمكنة يستمر الذكر في طقوسه الصوفية، وقد تحلى بالذهب والأرجوان، وتزيّن بالريش مثل المتواضع، متممّلاً بالملذات المشبوهة للسلطة والهيمنة، فيما نحن نساؤه»⁽¹⁾. يغلق علينا في منزل العائلة، من دون أن يكون مسموماً لنا المشاركة في أي من المجتمعات العديدة التي يتشكّل منها مجتمعه». «خطوط تماس غريبة»، «طقوس غريبة»: هذه اللغة - لغة التجلّي السحري والتحول الرمزي الذي ينتجه التصديق الطقوسي، كونه مبدأ ولادة جديدة - تشجّع على توجيه البحث نحو مقاربة جديرة بتعقلّ البعد الرمزي تحديداً للهيمنة الذكورية.

يجب إذاً أن نطلب من التحليل المادي لاقتصاد المتعاب الرمزي الوسائل للإفلات من التناوب المدمر بين «المادي» و«الروحي» أو «الفكري» (يتآبّد التناوب اليوم عبر التعارض بين الدراسات التي تسمى «بالمادّية» التي تفسّر اللاتناظر بين الجنسين بظروف الإنتاج والدراسات التي تسمى «رمزيّة» وهي دراسات مميزة في الغالب لكنها جزئية). على أن استعمال الإثنولوجيا وحدها، وبطريقة خاصة جداً، يمكن أن يسمح بتحقيق المشروع الذي أوحّت به فيرجينيا وولف القائم على المَوْضِعَة (Objectiver) العلمية للعملية الغريبة تحديداً،

V. Woolf, *Trois guinées*, trad. V. Forrester, Paris, Éditions des Femmes, (1) 1977, p. 200.

حيث يكون التقسيم بين الجنسين كما نعرفه نتاجاً لها، أو بتعبير آخر مقاربة التحليل الموضوعي لمجتمع منظم بحسب مبدأ المركزية الذكورية من طرف إلى آخر (التقليد القبلي)، مثل أركيولوجيا موضوعية للاوعينا، أي كأداة لتحليل سوسيولوجي حقيقي⁽²⁾. هذا الانعطاـف بواسطة تقليد غرائي (Exotique) هو انعطاف ضروري ولا غنى عنه لكسر علاقـة الاستثنـاس الخادـعة التي توـحدـنا بتـقـالـيدـناـ الخاصةـ بـنـاـ. والمظاهر البيـولـوجـيةـ والأـثارـ العـيـنيةـ وـالـفـعـلـيـةـ الـذـيـ يـنـتجـهـاـ فيـ الأـجـسـادـ وـالـعـقـولـ عـمـلـ جـمـاعـيـ مدـيـدـ يـقـضـيـ بـتـشـئـةـ اـجـتمـاعـيـ للـبيـولـوجـيـ وـجـعـلـ الـاجـتمـاعـيـ بـيـولـوجـيـاـ، إنـماـ تـضـافـرـ لـقـلـبـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الأـسـبـابـ وـالـنـتـائـجـ، وإـبـراـزـ بـنـاءـ اـجـتمـاعـيـ مـطـبـعـ (Naturaliséـ) ((الأـجـنـاسـ) كـهـابـتوـسـاتـ جـنـسـتـ (Sexuéـ))، عـلـىـ أـنـهـ الأـسـاسـ العـيـنيـ للـتقـسيـمـ الـاعـتبـاطـيـ الـذـيـ هوـ فيـ مـبـادـاـ الـوـاقـعـ وـتـصـورـ الـوـاقـعـ، وـالـذـيـ يـفـرضـ نـفـسـهـ عـلـىـ الأـبـحـاثـ عـيـنـهاـ أـحـيـانـاـ⁽³⁾.

(2) أـقـلـهـ لـأشـهـدـ بـأـنـ قـوـيـ الرـاهـنـ لـيـسـ نـتـيـجـةـ انـقلـابـ حـدـيثـ، أحـيلـ إـلـىـ صـفـحـاتـ كـتـابـ قـدـيمـ، فـيـ أـشـدـ عـلـىـ وـاقـعـةـ أـنـهـ عـنـدـمـاـ تـطبـقـ عـلـىـ التـقـسيـمـ الـجـنـسـيـ لـلـعـالـمـ، فإنـ الإـثـنـولـوجـيـ «ـتـسـطـيـعـ أـنـ تـصـبـحـ شـكـلاـ فـقاـلاـ بـشـكـلـ خـاصـ لـلـتـحـلـيلـ السـوـسـيـولـوجـيـ»ـ.

(P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 246-247).

(3) لـيـسـ مـنـ النـادـرـ إـذـاـ أـنـ يـأـخـذـ عـلـمـاءـ النـفـسـ لـحـسـابـهـمـ الرـؤـيـةـ الشـائـعـةـ عـنـ الجـنـسـ عـلـىـ أـنـهـ تـجـمـعـاتـ مـنـفـصـلـةـ جـذـرـيـاـ، وـمـنـ دـوـنـ تـقـاطـعـاتـ دـاخـلـيـةـ، وـأـنـ يـجـهـلـواـ درـجـةـ التـغـطـيـةـ بـيـنـ تـوزـيعـ الـمـهـارـاتـ الـذـكـورـيـةـ وـالـأـشـوـرـيـةـ وـالـاختـلـافـاتـ (فيـ الـعـظـمـةـ)، وـالـاـخـلـافـاتـ الـمـلـاحـظـةـ فـيـ مـخـتـلـفـ الـمـجـالـاتـ (مـنـ التـشـريـعـ الـجـنـسـيـ إـلـىـ الـذـكـاءـ)، وـالـأـمـرـ الأـدـهـيـ أـنـ يـقـادـواـ مـرـارـاـ خـالـلـ بـنـاءـ وـتـوـصـيفـ مـوـضـعـهـمـ بـوـاسـطـةـ مـبـادـيـ الرـؤـيـةـ وـالـتـقـسيـمـ السـجـلـةـ فـيـ الـخـطـابـ العـادـيـ، إـماـ إـجـهـادـاـ لـأـنـفـسـهـمـ فـيـ قـيـاسـ اـخـلـافـاتـ تـذـكـرـ فـيـ الـلـغـةـ -ـ كـالـقـولـ إـنـ الرـجـالـ هـمـ أـكـثـرـ (عـدـوـانـيـةـ)، وـإـنـ النـسـاءـ هـمـ أـكـثـرـ (وـجـلـاـ)ـ -ـ وـإـماـ استـعـمـالـاـ لـتـعـابـيرـ عـادـيـةـ، وـبـالـتـالـيـ مـنـتـلـةـ بـأـحـكـامـ قـيمـةـ ضـخـمةـ،ـ لـوـصـفـ تـلـكـ الـاـخـلـافـاتـ،ـ اـنـظـرـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ مـنـ بـيـنـ أـمـثـلـةـ أـخـرىـ،ـ J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M B. Parlee, «Psychology: review essay», signs : *Journal of Women in Culture and Society*, 1, 1975, p. 119-138,

لكن هذا الاستعمال شبه التحليلي للإنثوغرافيا الذي ينزع الطبيعي (*Dénaturalisé*) عن التقسيم بين الجنسين، عبر جعله تاريخياً، وهو ما يظهر وكأنه طبيعي للغاية في النظام الاجتماعي، أفالاً يخاطر بفضح الثوابت واللامتغيرات - اللذين هما في أساس مبدأ فعاليته التحليلية الاجتماعية نفسها - ومن ثمة بتأييد تمثل محافظتها بين الجنسين، وهي تلك التي تكشفها أسطورة «المؤنث الأبدى»، من خلال الإقرار بها والتصديق عليها؟

هناك توجبت مواجهة مفارقة جديدة بمستطاعها أن تُكرِّه على ثورة كاملة في أسلوب مقاربة ما أريد دراسته تحت اسم «تاريخ النساء». ألا تجبر اللامتغيرات التي تلاحظ في علاقات الهيمنة بين الجنسين، بغض النظر عن كل التغيرات المرئية في القضية النسوية، علىأخذ الآليات والمؤسسات التاريخية موضوعاً مميزاً، والتي لم تتوقف على مدى التاريخ عن انتزاع تلك اللامتغيرات من التاريخ؟

ولا يمكن لهذه الثورة في المعرفة أن تكون من دون نتائج على صعيد الممارسة، وخصوصاً في تصور الاستراتيجيات المعدّة لتبدل الحال الراهنـة لعلاقة القوة المادية والرمزية بين الجنسين. وإذا كان صحيحاً أن مبدأ تأييد علاقة الهيمنة هذه لا يكمن حقيقة - أو على أي حال أساساً - في واحدة من أكثر الأمكنة وضوحاً لممارستها، أي داخل الوحدة المنزليـة التي ركـزت عليها بعض الخطـب النسوـية كل أنظارها، بل تكـمن أيضاً في هيـئات مثل المدرـسة أو الدـولة، وهي أمـكنـة لصـياغـة مـبـادـئ الهـيمـنة وترـبيـتها التي تـمارـسـ في صـلـبـ الفـضـاء

= وبخصوص جردة الحساب تحديداً للاختلافات العقلية والسلوكية بين الجنسين التي قام بها M. B. Parlee, «The Premenstrual : 1968 (J. E. Garai et A. Scheinfeld Syndrome», *Psychological Bulletin*, 80, 1973, p. 454-465.

الأكثر خصوصية نفسه، وهذا حقل شاسع للفعل يُبقي نفسه مفتوحاً للصراعات النسوية المدعومة كذلك لأخذ مكان أصيل ومؤكد جداً في صلب الصراعات السياسية ضد كل أشكال الهيمنة.

الفصل الأول

الصورة المضخّمة

لكوننا متضمنين، رجلاً أو امرأة، في الموضوع الذي نسعى إلى تعقله، فإننا استدمنا في شكل ترسيمات لوعية من الإدراك والتقدير البني التاريخية للنظام الذكوري، وإننا نخاطر إذاً بأن نلجمي نفكير بالهيمنة الذكورية إلى أنماط تفكير، وهي نفسها نتاج المهيمنين. وليس بوسعنا أن نأمل بالخروج من هذه الدائرة إلا بشرط أن نعثر على استراتيجية عملية بغية تحقيق موضعية ذات المؤسسة العلمية (*Objectivation du sujet de l'objectivation scientifique*). وهذه الاستراتيجية التي ستتبناها هنا، تتلخص بتحويل ممارسة التفكير الإعلائي (*Transcendantal*) الهدف إلى استكشاف «مقولات الذهن» (*Entendement*)، أو إذا ما تكلمنا مثل دوركايم (Durkheim)، إلى اكتشاف «أشكال التصنيف» التي نبني بها العالم (لكن ولكونها سليلة هذا العالم، فهي متوافقة معه في ما هو جوهرى لدرجة أنها تبقى لأمرئية)، إلى نوع من تجربة مختبر. وتقتضى تجربة المختبر بمقاربة التحليل الإثنولوجي للبني الموضوعية، وللأشكال المعرفية لمجتمع تاريخي مخصوص، غرائي وحميم، غريب ومؤلف في الوقت عينه، هو مجتمع برب القبائل، بوصفها أداة عمل لتحليل

سوسيولوجي للاوعي التمركز الذكوري قادر على القيام بموضعية فنات هذا اللاوعي⁽¹⁾.

لقد حافظ ريفيو القبائل الجبليون، على الرغم من الفتوحات والاعتقاد لأديان أخرى، وحتماً كردة فعل منهم ضدها، على بني محمية خصوصاً بالتماسك العملي السليم نسبياً، وسلوكيات وخطب منزوعة جزئياً من الزمن بواسطة التنميط الطقوسي، تمثل شكلاً نموذجياً للرؤيا «القضيبية النرجسية» ولкосمولوجيا المركبة الذكورية اللذين هما مشتركان بين المجتمعات المتوسطية، والتي مازالاً يعيشان فيها اليوم أيضاً، لكن في حال جزئية وكأنها متتشظية، في بُناها المعرفية وبُناها الاجتماعية. إن الاختيار لحال خاصة للقبائل إنما يبرر نفسه، إن نحن علمنا أن التقليد الثقافي الذي حافظ على نفسه يشكل تحقيقاً نموذجياً للتقليد المتوسطي (ونستطيع الاقتناع بذلك من خلال استشارة الأبحاث الإثنوغرافية المكرسة لمسألة الشرف والعار في مجتمعات متوسطية مختلفة، كاليونان وإيطاليا وإسبانيا وتركيا ومصر والقبائل... إلخ)⁽²⁾. وإن نحن علمنا، من ناحية أخرى، فإن المجال الثقافي الأوروبي كله يسهم بنحو لا ريب فيه في هذا التقليد، مثلما تشهد بذلك المقارنة بين الطقوس الملاحظة لدى القبائل، والطقوس

(1) ما كتبت من دون شك لا أستطيع استيعاب تحليل النظرة الذكورية في رواية نزهة إلى المنارة لفيرجينيا وولف التي تكتبها (والتي سأعرضها لاحقاً)، لو لم أعد قراءتها بعين استعلمت من الرؤيا القبائلية، (V. Woolf, *La Promenade au phare - To the Lighthouse*, trad. M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24).

(2) انظر : J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974,

وأيضاً : J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris- La Haye, Mouton, 1963.

في فرنسا في بداية القرن 20⁽³⁾، كما وثقها أرنولد فان جنب (Arnold Van Gennep) اليونان القديم الذي نهل منه التحليل النفسي الأساسي من ترسيماته التأويلية، بفضل أبحاث الإثنوغرافيا التاريخية التي لا تحصى التي كرست لهذا الموضوع، لكن ما من شيء يمكن له أن يعوض عن الدراسة المباشرة لنسق ما زال في حال اشتغال، وبقي نسبياً في ملأ عن إعادة التأويلات التي تدعى العلم (من جراء غياب التقليد المدون). وفي واقع الأمر، وكما أشرت إلى ذلك في مكان آخر⁽⁴⁾، فإن تحليل مدونة (Corpus)، كما مدونة اليونان التي امتد نتاجها على قرون عديدة، قد يزامن اصطناعياً حالات متعددة ومختلفة للنسق، وبشكل خاص أن يمنح الوضعية الإبستيمولوجية ذاتها لنصوص أخضعت من خلالها الأسس الأسطورية - الطقوسية القديمة لإعادة صياغات مختلفة وعميقة على وجه التقرير. إن المفسر الذي يزعم التصرف كإثنوغرافي يغامر أيضاً بوصف مؤلفين على أنهما مخبرين «سذج». هؤلاء المؤلفون الذين يتصرفون الآن (كأشباء) - إثنوغرافيين، حيث إن الاستحضرات الأسطورية، حتى الأكثر تقادماً ظاهرياً، كاستحضرات هوميروس (Homère) أو هزيود (Hésiode)، أصبحت أساطير عالمية تتضمن نسيانات وتشويهات وإعادة تأويلات (وماذا عسانا أن نقول عن مؤلفين مثل ميشال فوكو Michel Foucault)، في الجزء الثاني من كتابه *تاريخ الجنسانية* (Sexualité)، يختارون أفلاطون و يجعلون منه البداء في التحقيق حول الجنس

A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, (3) Picard, 3 vol., 1937-1958.

P. Bourdieu, «Lecture, lecteurs, lettrés, littérature», in *Choses dites*, (4) انظر : Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 132-143.

والذات (Sujet)، متتجاهلين مؤلفين أمثال هوميروس وهزيود، أو أشيل (Eschyle)، أو سوفوكليس (Sophocle)، أو هيروودوتيس (Hérodote) أو أريستوفان (Aristophane)، هذا من دون التطرق إلى فلاسفة ما قبل السقراطيين، حيث تبرز عندهم القاعدة المتوسطية القديمة بوضوح أكبر؟). والالتباس نفسه موجود في كل المؤلفات (الطبية خاصة) التي تدّعى العلم، والتي لا تستطيع التمييز فيها بين ما افترض من مرجعيات (مثل أرسطو الذي، في نقاط جوهريّة بدل بنفسه الميثولوجيا المتوسطية القديمة إلى أسطورة عالمية)، وبين ما أعيد ابتكاره انطلاقاً من بنى اللاوعي، وجُوزي أو صُدق بضمائمة المعرفة المستعارة.

البناء الاجتماعي للأجساد

في عالم مثل مجتمع القبائل، حيث نظام الجنسانية لم يتكون كما هو، وحيث تبقى الاختلافات الجنسية مغمورة في مجمل الناقضات التي تنظم كل الكون، فإنّ الخاصيات والأفعال الجنسية تنوء بمحددات إنثروبولوجية وكوسنولوجية. لذلك، نحكم على أنفسنا بجهل الدلالات العميقّة التي لها، إن نحن فكرنا وفق مقوله الجنسي في ذاته. إن تكون الجنسانية، كما هي (التي تجد كمالها في الشبيقية) (Erotisme)، ضيّع علينا معنى الكوسنولوجيا المجنسة (Sexualisé) الذي ينبع في طوبولوجيا جنسية للجسد المُنشأ اجتماعياً (Socialisé)، وفي حركاته وتنقلاته التي حظيت على نحو مباشر بدلاله اجتماعية، فالحركة نحو الأعلى تقترب على سبيل المثال بالذكر، مع الانتصار، أو بوضع الفرق في الفعل الجنسي.

إن تقسيم الأشياء والنشاطات (الجنسية أو غيرها) بحسب التعارض بين المذكور والمؤنث باعتباره تقسيماً اعتمادياً في حال كان

معزولاً، يتلقى ضرورته الموضوعية والذاتية من خلال إدراجه في نسق تعارضات متجانسة، أعلى/أسفل، فوق/تحت، أمام/وراء، يمين/شمال، مستقيم/مقوس(ومخادع)، جاف/رطب، صلب/رخو، مبهر/باهر، مضيء/معتم، خارج(عمومي)/داخل(خاصسي)... إلخ، الذي يتواافق بعضها مع حركات الجسد(أعلى/أسفل // صعود / نزول// خارج/ داخل // خروج/دخول). هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف متطابقة بما فيه الكفاية لتدعم بعضها بعضاً، في لعبة لا تفني من التحويلات العملية والاستعارات، وهي متباudeة بما فيه الكفاية لتضفي على كل واحدة منها نوعاً من السُّمك الدلالي المتحدّر من التحديد المفرط بالتناغمات وبالتضمينات وبالتوافقات⁽⁵⁾.

إن ترسيمات الفكر هذه ذات التطبيق الكوني، تسجل وكأنها اختلافات في طبيعة (En nature)، متأصلة في الموضوعية، وفروقات وسمات مميزة(في الشأن الجسدي مثلاً)، وتساهم في إيجادهم في الوقت ذاته حين «تطبعهم»، من خلال تسجيلهم في نسق من الاختلافات، جميعها طبيعية أيضاً في الظاهر، بحيث إن الاستيقات (Anticipations) التي تفرزها يؤكدها بلا انقطاع مجرى الأحداث، لاسيما كل الدورات البيولوجية والكونية. لذلك، نحن لا نرى كيف يمكن لعلاقة الهيمنة الاجتماعية التي هي في مبدأ تلك الاختلافات أن تبرز إلى الوعي، حيث تظهر من خلال الانقلاب الكامل للأسباب والنتائج وكأنها تطبيق من بين تطبيقات أخرى لنسق علاقات معنى، غير تابع تماماً لعلاقات القوى. هنا يلعب النسق الأسطوري -

(5) لجدول مفصل عن توزيع النشاطات بين الجنسين، انظر : P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358.

الطقسي دوراً معاذلاً للدور الذي يقع على عاتق الحقل الحقوقي في المجتمعات المتمايزة، فعلى سبيل أن مبادئ الرؤية والتقسيم الذي يقترحه، هي موضوعياً معدلة على التقسيمات الموجودة سلفاً، فإنه يكرس النظام القائم، من خلال إخراجه إلى الوجود الرسمي المعروف والمعترف به.

ويظهر أن التقسيم بين الجنسين هو «في نظام الأشياء»، كما نقول أحياناً عندما نريد الحديث عما هو عادي وطبيعي، لدرجة لا يمكن تجنبه، فهو حاضر في الوقت ذاته، في الحال المُمَوَّضَعة (*Objectivée*) في الأشياء (كل الأقسام في المنزل مثلاً «مجنسة») وفي العالم الاجتماعي بكامله، موجود في الحال المستدمة (*Incorporée*) في الأجساد وفي هابتوسات الأعوان، فيشتغل كأنساق من ترسيمات إدراك وتفكير وفعل. (هناك، ومن أجل حاجات التواصل، تحدث كما هنا عن فئات أو عن بنى معرفية مجازفاً باحتمال الواقع في الفلسفة ذات النزع النحبوبي (*Intellectualiste*) التي لم توقف عن نقدها. ومن الأجرد الحديث عن ترسيمات عملية أو عن استعدادات. وكلمة «فئة» تفرض نفسها أحياناً لأن لها الميزة لتشير، في الوقت عينه، إلى وحدة اجتماعية - فئة المزارعين - وإلى بنية معرفية، وُتَبِّرِزُ الرابط الذي يجمعهما). إنها المطابقة بين البنى الموضوعية والبنى المعرفية، وبين تشكّل الكائن وأشكال التعرّف، وبين مجرى الحياة والانتظارات منه، والتي تجعل العلاقة ممكنة مع العالم والتي وصفها هوسرل (*Husssel*) «بالموقف الطبيعي» أو «التجربة المعتقدية» (*Doxique*)، ناسياً التذكير بالشروط الاجتماعية للإمكان التي لها. وتعتقل تلك التجربة العالم الاجتماعي وتقسيماته الاعتباطية كأنها طبيعية ويداهية، بدءاً من التقسيم المبني اجتماعياً بين الجنسين، وتتضمن في سبيل ذاك اعترافاً كاملاً بشرعنته.

إن عدم ملاحظة عمل الآليات العميق، كتلك التي تؤسس لاتفاق البنى المعرفية والبنى الاجتماعية، ومن ثم التجربة الرؤيوية للعالم الاجتماعي (على سبيل المثال منطق إعادة إنتاج نسق التعليم في مجتمعاتنا)، يمكن أن يدفع مفكرين من انتماءات فلسفية مختلفة جداً لأن ينسبوا كل الآثار الرمزية للشريعة (أو لتبرير النظام الاجتماعي) إلى عوامل ناجمة عن نظام التمثل الوعي والقصدي على وجه التقريب («إيديولوجيا»، «خطاب»... إلخ).

إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمراً يستغنى عن التبرير⁽⁶⁾، ذلك أن الرؤية مركبة الذكورة تفرض نفسها كأنها محايدة، وإنها ليست بحاجة إلى أن تُعلَّم عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعيتها⁽⁷⁾. والنظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي يتأسس عليها. إنها التقسيم الجنسي للعمل، والتوزيع الصارم جداً للنشاطات الممنوحة لكل واحد من الجنسين، لمكانه وزمنه وأدواته. إنها في بنية الفضاء، مع التعارض بين مكان التجمع، أو السوق، المخصصة للرجال، والمنزل المخصص للنساء، أو التناقض داخل المنزل بين القسم

(6) لقد لاحظنا غالباً أنه، سواء في الإدراك الاجتماعي كما في اللغة، فإن النوع الذكري يظهر كأنه غير معلم، محايد بمعنى ما، بالتناقض مع المؤثر الذي هو مخصص علينا. وقد استطاعت دومينيك ميرلي (D. Merllié) (D. Merllié) تبيانها في حال الاعتراف «بجنس» الكتابة، D. Merllié, «Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, p. 40-51.

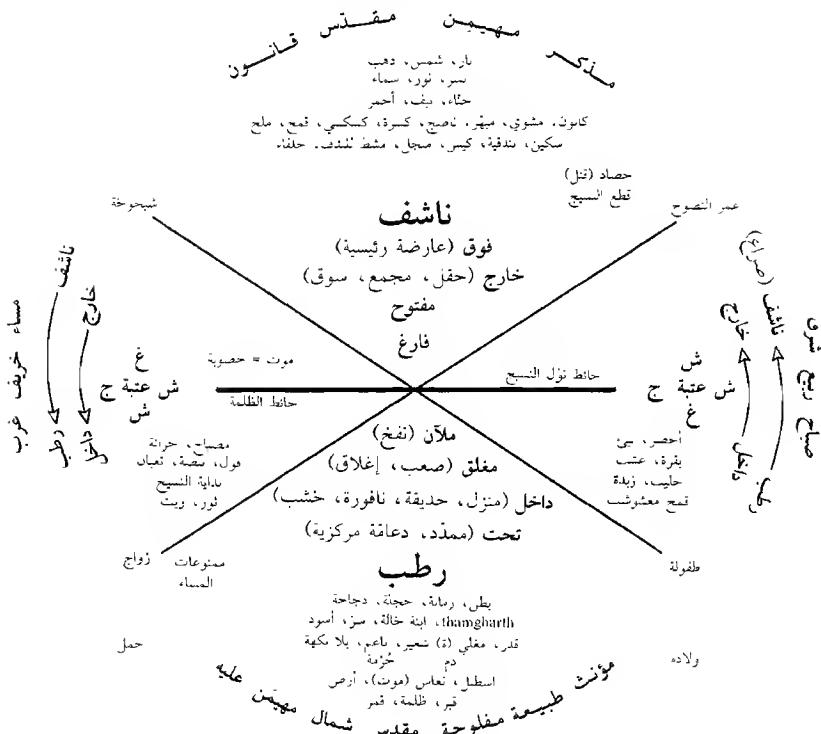
(7) من اللافت للنظر على سبيل المثال، أننا لا نجد حتى عملياً أساسيات تبريرية للتربية الجنسية (باستثناء احتمال أسطورة ولادة الغول، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 128 والأسطورة التي تهدف إلى عقلنة الوضع «العادي» للرجل والمرأة في الفعل الجنسي الذي سأرجع إليه في ما بعد).

الذكوري مع الموقد، والزربية والماء والخضار مع القسم الأنثوي. وهي أيضاً بنية الزمن، يوماً، سنة زراعية، أو دورة حياة مع فترات القطيعة الذكورية وفترات الحمل الأنثوية، الطويلة⁽⁸⁾.

إن العالم الاجتماعي يبني الجسد واقعاً مجنساً، ومؤمناً على مبادئ رؤية مجنسة. وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على الجسد نفسه في حقيقته البيولوجية. إن البرنامج نفسه هو الذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين وفق مبادئ رؤية أسطورية للعالم متजذرة في العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النساء، وهي ذاتها متأصلة، مع تقسيم العمل، في حقيقة النظام الاجتماعي. هكذا بإمكان الاختلاف البيولوجي بين الجنسين، أي بين الأجساد الذكورية والأنثوية، ويشكل خاص الاختلاف التشريري بين الأعضاء التناسلية، أن يبدو إذاً وكأنه التبرير الطبيعي للاختلاف المبني اجتماعياً بين النوعين (Genres)، وبشكل خاص للتقسيم الجنسي للعمل (إن الجسد وحركاته باعتبارها سجلات لمبادئ كونية تخضع لعمل بناء اجتماعي، لا هي محددة بالكامل في دلالتها الجنسية تحديداً، ولا غير محددة بالكامل، بحيث إن الرمزية المرتبطة بها هي في الوقت ذاته اصطلاحية «ومعللة»، فتدرك وبالتالي كأنها شبه طبيعية). وبفعل أن مبدأ الرؤية الاجتماعية يبني الاختلاف التشريري، وأن ذلك الاختلاف المبني اجتماعياً، يصبح الأساس والضمانة للرؤية

(8) كان يجب أن نعيد هنا كل التحليل للنarrative الأسطوري- الطقوسي (مثلاً حول بنية الفضاء الداخلي للمنزل: انظر : op. cit., p. 441 - 461؛ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 421- 415؛ حول تنظيم السنة الزراعية، ص 361- 409. وبما أنني مجبور أن لا أعرض هنا إلا الخد الأدنى الضروري جداً لبناء النموذج الصارم، فإنه يجب دعوة القارئ الذي يرغب باعطاء كل قوته «للمحفل» الإثنوغرافي لقراءة عن قرب *Le Sens pratique* أو على الأقل، قراءة الترسيمية الإجمالية التي تلي .

أعلى، يمين (من الشمال إلى اليمين، دين)
مذكور (رسمي ، ديني ، عمومي)
ساخن، جنوب، نهار، متصف النهار (azal) صبف، أبيض



بارد شمال ليل شناء (azegzaw)
مؤنث (شبة رسمي، سحري، عادي)
أفضل شمال (من اليمين إلى الشمال) ملوّن

طبيعة متوجهة

مفرد

غربي، فاتحة شابة، مياه وآكلة
غوله، ساحرة، خيانة، اعتقال
زنجي، حقداد، ابن آوى (التفهيم)، خنزير بري

ترسيمة إجمالية للتقابلات الأكثر بروزاً

يسكن أن نقرأ هذه الترسيمية من خلال التقىد، إنما بالتقابلات العاومودية (ناشف/رطب، أعلى/أفضل، يمين/شمال، ذكور/أنثوي، ... الخ)، وإنما بالسيرورات (سيرورات دورة الحياة: زواج، حمل، ولادة، ... الخ، أو سيرورات السنة الزراعية) وبالحركات (فتح/أغلق، دخل/خرج، ... الخ)

الاجتماعية الطبيعية ظاهرياً، التي تؤسسها. وهكذا فإنّ لدينا علاقة سببية دائرة تحبس الفكر في بذاته علاقات الهيمنة المتأصلة، معاً في الموضوعية، على شكل تقسيمات موضوعية، وفي الذاتية على شكل ترسيمات معرفية، ولأنّها منظمة بحسب هذه التقسيمات، تنظم إدراك تلك التقسيمات الموضوعية.

إن الرجولة، بمظهرها الإتيقي (Ethique) نفسه، باعتبارها ماهية القوة (vir)، والفضيلة (virtus) ومناط الشرف (nif) ومبداً حفظ الشرف والرفع فيه، تبقى على الأقل ضمّيناً غير منفصلة عن الرجولة الجسدية، لاسيما عبر دلائل القوة الجنسية - فضّـ بكاره الخطيبة، ذريه ذكور وفيـرة... إلخ - المتـظرـة من الرجل الذي هو حقيقة رجل. لذلك نفهم أن القـضـيبـ، ولـأنـهـ حاضـرـ مجازـاًـ عـلـىـ الدـوـامـ،ـ لكنـ قـلـما يـسـمـيـ،ـ وـمـسـمـيـ،ـ يـجـمـعـ كـلـ الـهـوـامـاتـ الـجـمـاعـيـةـ عـنـ القـوـةـ الإـخـاصـابـيةـ⁽⁹⁾.ـ وـ«ـيـصـعـدـ»ـ القـضـيبـ أوـ «ـيـنـهـضـ»ـ عـلـىـ شـاكـلـةـ الفـطـائـرـ (Galettes)ـ الـتـيـ نـأـكـلـهاـ بـمـنـاسـبـةـ الـولـادـاتـ،ـ أـوـ الـختـانـ وـبـرـوزـ الـأـسـانـ.ـ ذلكـ أـنـ التـرـسـيمـةـ الـمـبـهـمـةـ لـالـأـنـتـفـاخـ هيـ المـبـدـأـ الـمـوـلـدـ لـطـقـوسـ الـخـصـوبـةـ الـتـيـ،ـ لـأـنـهـ تـوـرـمـ بـمـحـاـكـاتـهـ (الـقـضـيبـ وـبـطـنـ الـمـرـأـةـ)،ـ لـاسـيـماـ بـالـلـجوـءـ إـلـىـ أـغـذـيـةـ تـنـفـخـ وـتـنـفـخـ،ـ فـإـنـهـ تـفـرـضـ نـفـسـهـاـ فـيـ الـأـوـقـاتـ الـتـيـ يـتـوـجـبـ فـيـهـاـ عـلـىـ فـعـلـ الـتـخـصـيبـ الـذـيـ لـلـطـاقـةـ الـذـكـورـيـةـ أـنـ تـمـارـسـ كـالـزـيـجـاتــ.ـ وـأـيـضاـ خـلـالـ اـفـتـاحـ موـسـمـ الـحـصـادـ،ـ وـهـوـ مـنـاسـبـةـ لـفـعـلـ مـتـجـانـسـ مـعـ اـفـتـاحـ وـتـخـصـيبـ الـأـرـضـ⁽¹⁰⁾.

(9) يربط التقليد الأوروبي بين الشجاعة الجسدية أو الأخلاقية والرجولة (عنهـ منها... ،ـ إلـخـ)،ـ وـكـمـاـ فـيـ تقـلـيدـ البرـيرـ الـذـيـ يـقـيمـ عـلـنـاـ رـابـطاـ بـيـنـ حـجـمـ الـأـنـفـ (nif)ـ رـمـزـ الـشـرفـ،ـ وـالـطـولـ الـمـفـرـضـ لـلـقـضـيبـ.

(10) حول الأطعمة التي تُنْفَخُ، مثل (ufthyen) والتي هي تُنْفَخُ انظر: P. Bourdieu, = *Le Sens pratique*, op. cit. p. 412-415,

إن الإبهام البنوي الظاهر الذي يُبيّنه وجود رابط مورفولوجي (مثلاً بين الكلمة *abbuch*، بمعنى العضو الذكوري، وكلمة مؤنث *thabbucht* أي النهد) بين عدد معين من الرموز المرتبطة بالخصوصية، إنما يمكن شرحه بكونها تمثل تمظهرات مختلفة للكمال الحيواني للجنسين الحيي الذي يهب الحياة (من خلال الحليب، والمني المماثل بالحليب⁽¹¹⁾). وعندما يغيب الرجال لفترات طويلة يقال لزوجاتهم: «إنهم سيرجعون مع إبريق من مصل اللبن واللبن المختمر. ويقال عن رجل غير متكم على علاقاته خارج الحياة الزوجية «أنه أسال مصل اللبن على ذقنه»، و(yacca yeswa) أي «أكل وشرب»، بمعنى ضاجع. ويقال أيضاً عن مقاومة الإغراء «الآن يسكن مصل اللبن يسيل على صدره». ونجد العلاقة المورفولوجية نفسها بين أي البيضة رمز الشخصية الأنثوية بامتياز، والـ *imellalen* أي الشخصيتين. ويقال للعضو الذكوري إنه الذكر الوحيد الذي يحضر بيضتين. ونجد التداعيات نفسها في الكلمات التي تشير إلى المني *zeel*، وخاصة *laâmara*، التي تعني من خلال جذرها *aâmar* أي اترع وازدهر... إلخ، تستحضر الكمال ومن هو ممتلىء بالحياة ومن هو خاو من الحياة. هكذا تترافق بانتظام ترسيمية الامتلاء (ممتلئ/ فارغ، مخصب/

= وحول وظيفة الأفعال والأشياء المهمة أسطورياً ومحددة بافراط أو ضبابية، انظر ص 426 وما يليها.

(11) إن التعبير الأكثر إثارة هو (*ambul*) بالمعنى الحرفي للمثانة، نفانق ضخم، لكن أيضاً قضيب، انظر: T. Yacine-Titouh: «Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie», in T. Yacine-Titouh [éd.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 3-27 ; et «La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, p. 19-43.

عاقد... إلخ)، كل تلك الكلمات تلتزم بانتظام مع ترسيمه النفع في توليد طقوس الخصوبة⁽¹²⁾.

ويربطنا بين الانتصاب القضيبي والدينامية الحيوية للانتفاخ التي هي ملزمة لكل سيرورة إعادة الإنتاج الطبيعية (إنبات، حمل... إلخ)، فإن البناء الاجتماعي للأعضاء الجنسية يسجل رمزياً بعض الخصيات الطبيعية المسلم بها ويقرّها. وتساهم بذلك مع آليات أخرى، أهمها بلا أدنى شك كما رأينا، إدماج كل علاقة (ممتنع/فارغ مثلاً) في نسق من العلاقات المتجانسة والمترابطة في ما بينها، في تحول اعتباطية القانون (Nomos) الاجتماعي إلى ضرورة الطبيعة (Phusis). (إن منطق الإقرار الرمزي هذا، للسيرورات الموضوعية لاسيمما الكونية والبيولوجية الذي يشتعل في كامل النسق الأسطوري - الطقوسي - كاعتبار إنبات الحبوب مثلاً، كأنه انباث، بما هو حدث شبيه بإعادة ولادة الجد في الحفيد يقرّها من خلال عودة الاسم الأول - يعطي أساساً شبيهاً موضوعياً لهذا النسق، ومن ثمة للاعتقاد، المدعوم أيضاً بالإجماع عليه، الذي هو الموضوع له).

وعندما يطبق المهيمن عليهم لمن يهيمون عليهم ترسيمات هي نتاج للهيمنة، أو بتعبير آخر، عندما تُبَيَّنُ أفكارهم وإدراكاتهم طبقاً لبني علاقات الهيمنة ذاتها المفروضة عليهم، فإن أفعالهم من أمر المعرفة المتعلقة بهم، هي حتماً أفعال اعتراف وخصوص، لكن أيّاً كان وثيقاً التناصب بين الواقع أو سيرورات العالم الطبيعي ومبادئ الرؤية والتقطيم المطبقة عليها، فإنه ثمة دائماً مكان لصراع معرفي بخصوص معاني أشياء العالم وبشكل خاص معاني الواقع الجنسية.

(12) حول ترسيمات ممتنع فارغ وحول الامتلاء، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 452-453, وانظر كذلك، ص 397 (بخصوص الأفعى).

إن اللاتحدّد الجزئي لبعض الموضوعات يسمح في الحقيقة بتأويلات متناقضة تقدم للمهيمن عليهم إمكانية المقاومة ضدّ أثر الفرض الرمزي. هكذا تستطيع النساء الاستناد إلى ترسيرات الإدراك المهيمنة (فوق / تحت، جامد / رخو، مستقيم / منحنٍ، جاف / رطب ...) إلخ)، التي تقودهن إلى تكوين تصور سلبي جداً عن جنسهنّ الخاص بهن⁽¹³⁾، للتفكير بالخصائص الجنسية الذكرية مماثلة الأشياء بالمدللة والرخوة وعديمة العنفوان (*laâlaleq, asaâlaq*) المستعملتين أيضاً للبصل أو للحم المشكوك، أو *acherbub* بمعنى العضو الرخو عديم العنفوان للمسنّ الذي يُشرك أحياناً بـ *ajerbub*، أي الخرقـة⁽¹⁴⁾؛ وحتى الاستفادة من الحال المنقوصة للعضو الذكري من أجل تأكيد فوقيـة العضـو الأنثوي - كما في القول المأثور: «أنت، كل عـدـتك (*laâlaleq*) تتـدلـى، تقول المرأة للـرـجـلـ، بينما أنا حـجـرـ مـرـصـوصـ»⁽¹⁵⁾.

وهكذا فإن التعريف الاجتماعي للأعضاء الجنسية، وبعيداً عن

(13) تعتبر النساء أن فرجهن ليس جيلاً إلا خبئاً (الحجر الملتحم)، ملتفـط (*yajmaâ*) أو موضوع تحت حماية السـرـ (*serr*) الفتنة (على خلاف العضـو الذـكـريـ الذي ليس له سـرـ، لأنـنا لا نـسـتـطـعـ أـنـ نـخـبـئـهـ). إحدـىـ الـكـلـمـاتـ التيـ تـشـيرـ إـلـيـهـ (*takhna*) هيـ عـلـىـ غـرـارـ «ـعـتـوهـ»ـ المـخـضـةـ بـنـاـ، وـمـسـتـعـمـلـةـ كـكـلـمـةـ تـعـجـبـ (*A takhna*) لـشـرـحـ الـحـمـاـقـةـ (إـنـ «ـوـجـهـ مـعـتـوهـ»ـ هوـ وـجـهـ بلاـ شـكـلـ، مـسـطـحـ مـنـ دـوـنـ الـجـمـعـ الـذـكـرـيـ يـعـطـيـ أـنـثـيـ جـيـلاـ).ـ كـلـمـةـ أـخـرىـ مـنـ كـلـمـاتـ الـبـرـيرـ تـعـنيـ الـمـهـبـلـ هـيـ بـالـمـقـابـلـ أـكـثـرـ اـبـذـالـاـ (*achermid*) وـتـعـنيـ أـيـضاـ لـزـجـ.

(14) كل هذه الكلمات مضروبة بدهامة بالحرم، وكذلك بتعابير غير مؤذية في الظاهر مثل (*duzan*) أي الأعمال، والمعدات (*laqlul*) وأية المائدة (*lah'wal*) والتوابـلـ أو(*azaâkuk*)ـ أيـ الذـنـبـ،ـ التـيـ يـسـتـخـدـمـهـاـ غالـباـ مـثـلـ بـدـائـلـ تـلـمـيـحـةـ،ـ فـعـنـدـ الـقـبـائـلــ كـمـاـ فـيـ تقـليـدـنـاـ نـحـنــ فـيـ الـأـعـضـاءـ الـجـنـسـيـةـ الـذـكـرـيـةــ،ـ هـيـ عـلـىـ الـأـقـلــ فـيـ التـسـمـيـةـ الـلـمـيـحـيـةــ،ـ مـنـاظـرـ مـعـدـاتــ وـآلـاتــ (ـ«ـجـهـازـ»ـ،ـ «ـغـرـضـ»ـ...ـ إـلـخـ)،ـ هـذـاـ مـاـ يـجـبـ وـضـعـهـ فـيـ عـلـاقـةـ مـعـ وـاقـعـةـ،ـ الـيـومـ أـيـضاــ،ـ أـنـ استـعـمـالـ الـأـشـيـاءـ الـتـقـنـيـةـ مـخـضـصـةـ حـصـرياـ لـلـرـجـالــ.

T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

(15) انظر:

أن تكون مجرد تسجيل للخصائص الطبيعية المسلمة مباشرة للإدراك، هو نتاج بناءً أُوتَيَ سلسلة من الخيارات الموجهة، أو بالأحرى، عبر التشديد على بعض الاختلافات أو عبر صد لأشعوري (Scotomisation) لبعض التشابهات. إن تمثل المهبل على أنه قضيب مقلوب، كما اكتشفت ذلك ماري - كريستين بوشيل (Marie-Christine Pouchelle) في كتابات جراح من القرون الوسطى، يخضع للتناقضات الجوهرية بين الإيجابي والسلبي ذاتها، الوجه والقفا، والتي تفرض نفسها منذ أن يطرح فيها المبدأ الذكوري قياساً لكل شيء⁽¹⁶⁾. وإذا نعلم كذلك أن الرجل والمرأة مُدرَّجين كونهما بديلين، علوي وسفلي، لذات الفيزيولوجيا، ففهم أنه حتى عصر النهضة لم نكن نملك مفردة تشريحية لتوصف عضو المرأة بالتفصيل والذي نتمثله وكأنه مؤلف من الأعضاء نفسها التي للرجل، لكنها منتظمة بشكل آخر⁽¹⁷⁾. وكما يبين إيفون كنيبيهлер (Yvonne Knibiehler) كذلك، فإن علماء التشريح إلى بداية القرن 20 (لاسيما فيراي (Virey))، حاولوا، مكملين بذلك خطاب الوعاظ الأخلاقيين، أن يجدوا في جسد المرأة التبرير للوضعية الاجتماعية التي خصوه بها باسم التعارض التقليدي بين الداخل والخارج وبين الحساسية والعقل وبين السلبية والفعالية⁽¹⁸⁾. ويكتفي تبع تاريخ «اكتشاف» البظر كما

M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, (16) Flammarion, 1983.

T. W. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of (17) انظر Reproductive Biology», in C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Y. Knibiehler, «Les médecins et «la nature féminine» au temps du code (18) civil», *Annales*, 31 (4), 1976, p. 824-845.

ينقله توماس لاكور⁽¹⁹⁾ (Thomas Laqueur) أن نمذده إلى النظرية الفرويدية عن هجرة الجنسانية الأنثوية من البظر إلى المهبل، لنتهي إلى الاقتناع بأن الاختلافات الظاهرة بين الأعضاء الجنسية الذكورية والأنثوية، وخلافاً لكونها تلعب دوراً مؤسساً نعزوه إليها، هي بناء اجتماعي يجد مبدأه في مبادئ التقسيم لفكرة تمركز الذكورة، هو نفسه مشيد في تقسيم الأمكنة (Statuts) الاجتماعية المخصصة إلى الرجل والمرأة⁽²⁰⁾.

إن الترسيمات التي تُثْبِّتُ إدراك الأعضاء الجنسية، والنشاط الجنسي بشكل كبير، تنطبق أيضاً على الجسد نفسه، ذكرأ كان أو أنثى، والذي له عاليه وسافله، التخوم معلومة منها بالحزام بما هو علامة سياج (فمن تتمسك بحزامها موثوقاً فلا تفتكه تعتبر فاضلة وغفيفة) وهو حد رمزي، على الأقل عند المرأة، بين الطاهر والنجس.

الحزام هو واحد من علامات إغلاق الجسد الأنثوي، كذلك مما الذراعان متتشابكان على الصدر والساقان المزمومتان والثوب المعقود، والتي مازالت تفرض نفسها اليوم على النساء في

T. W. Laqueur, «Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur», in M. Feher, (19) avec R. Naddaf et N. Tazi (eds), *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989.

(20) بين الدراسات التي لا تُحصى التي تبين مساهمة التاريخ الطبيعي والطبيعيين في تطبيع الاختلافات الجنسية (والعرقية: النطق هو ذاته)، نستطيع أن نسمى دراسة لوندا شيبنجر (*Nature's Body*, Boston, Beacon, Press, 1993) التي تبيّن كيف أن الطبيعانيين «يعززون الحياة (Pudeur Modesty) إلى إناث الحيوانات الذي يأملون وجوده لدى زوجاتهم وببنائهم»، (ص 78)؛ وكيف، بمنطق بحثهم عن غشاء المهبل، يستنتاجون «أن النساء وحدهن مخصوصين [Are Blessed with] بغشاء مهبل بتدير من العناية الإلهية»، «حارساً لعقتنهن»، «و«دهليزاً لعبدتهن» (ص 93-94)، وأن الذقن التي تربط غالباً بالشرف الذكوري يميّز الرجال عن النساء الأقل نبلأ، (ص 115) وعن بقية «الأعراق».

المجتمعات الأوروبية - الأمريكية، مثلما بين ذلك عدد من المحللين⁽²¹⁾. والحزام يرمز أيضاً إلى الحاجز المقدس الذي يحمي المهبل المكون اجتماعياً كونه موضوعاً مقدساً، وبالتالي خاضعاً طبقاً للتحليل الدوركايمي لقواعد اجتناب أو بلوغ صارمة تحدد بدقة متناهية شروط الملامسة المصدقة، أي الأعوان والأوقات والأفعال الشرعية أو على العكس تحدّد تلك المرجسة. وهذه القواعد الجلية بشكل خاص في الطقوس الرواجية يمكن ملاحظتها أيضاً حتى في الولايات المتحدة حالياً، وذلك في الوضعيات التي يتعين على طبيب ذكر إجراء فحص مهيلي، كما لو أن الأمر يتعلق بتحييد رمزي وعملي لجميع التضمينات التي هي جنسية بالقوة للفحص الجينيكولوجي. يخضع الطبيب لطقس حقيقي ساعياً إلى إبقاء الحاجز، المرمز بالحزام، بين الشخص العمومي والمهبل، فلا يريان سوية أبداً. وفي المرحلة الأولى يتحدث الطبيب إلى الشخص على انفراد، ومن ثم وبعد أن تكون المرأة قد نزعـت ثيابها للفحص بحضور ممرضة، فإنه يفحصها وهي ممددة ومغطاة على القسم الأعلى من جسدها بملاءة، ملاحظاً مهباً منفصلاً بمعنى ما عن المرأة ومحترلاً إلى حال الشيء، وبحضور الممرضة التي يتوجه إليها بملحوظاته متحدثاً عن المريضة بضمير الغائب. أخيراً في مرحلة ثالثة فإن الطبيب يتوجه إلى المرأة من جديد بعد أن تكون قد لبست ثيابها في غيابه⁽²²⁾. وبالتالي لأن المهبل لا يزال يشكل تميمة (Fétiche).

(21) انظر على سبيل المثال: N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1977,

خصيصاً الصفحة 89 وما بعدها.

J. M. Henslin, M. A. Biggs, «The Sociology of the Vaginal Examination», in J.M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, p. 235-247.

ويعامل كأنه مقدس وسري ومحرم، فإن تجارة الجنس تبقى موسومة في الوعي المشترك كما في النص القانوني للذين ينفيان عن النساء القدرة على امتهان الدعارة عملاً⁽²³⁾. ومن خلال إدخال المال، فإن بعض الشبقة الذكورية تطابق بين البحث عن المتعة والممارسة الفطرة للسلطة على الأجساد المختزلة إلى مقام الأشياء وبين البحث عن المتعة والتدين المتمثل في انتهاك القانون، الذي يعتبر أن الجسد(كما الدم) لا يمكن إلا أن يكون مُعطى في فعل قربان مجاني محض، ويفترض إبقاء العنف معلقاً⁽²⁴⁾.

للجسد وجهه، وهو مكان الاختلاف الجنسي، وقفاه، وهو جنسياً غير متميّز، وأنثوي بالقوّة، أي سلبي خاضع، مثلما يذكّر به حركة أو قوله، السباب المتوسطي(وتحديداً «ذراع الشرف» الشهير) ضد المثلية الجنسية⁽²⁵⁾. وللجدس أجزاء العومية: الوجه والجبة والعينين والشارب والفم، وهي أعضاء نبيلة لتقديم الذات، حيث

(23) القانون الأمريكي يمنع «العيش من أرباح لأخلاقية»، وهذا ما يعني أن الهبة الحرة للجنس وحدها هي شرعية، وأن الحب الخسيس هو تدليس بامتياز، كونه تجارة لأكثر ما يخبيء الجسد من قدسيّة، انظر: G. Pheterson, «The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness», *Social Text*, 37, 1993, p. 39-64.

(24) يشكل المال جزءاً أساسياً من النمط المتمثّل للانحراف، لأن الهوام المتحرف هو بذاته غير واضح وغير قابل للتتبادل، فإن القيمة النقدية بسمتها المجردة يشكّل معادله الكوني الواضح، انظر: P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, p. 59-

60، « بهذا الضرب من التحدّي، يثبت ساد (Sade) بحق أن مقوله القيمة والسعر متّصلة في قعر الشعور الشهوانى نفسه، وأن لا شيء أكثر تضارباً مع المتعة إلا المجانية»، انظر: P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, p. 102.

(25) لا يوجد إهانة أسوأ توجه إلى رجل إلا الكلمات التي تصف الرجل بـ «baisé» و«manuk» (ملوك)، «qawad» (ق vad).

تتكثّف الهوية الاجتماعية ومناط الشرف، الأنف (nif)، التي تملّي المواجهة والنظر إلى وجه الآخرين، وأجزاءه الخصوصية، المخبئة أو المعيبة، التي يقضي الشرف على توريتها. ثم إنّه عبر توسيط التقسيم الجنسي للاستعمالات الشرعية للجسد ينشأ الرابط (الذى أبانه التحليل النفسي) بين القضيب والعقل (Logos): إن الاستعمالات العامة والنشطة للجزء العلوي والذكوري للجسد - جابه، واجه، قابل (qabal)، نظر في الوجه والعيون، تكلم أمام الملا - هي حكر على الرجال. أما المرأة في القبائل التي تتنحى عن الأماكن العامة، فإنه يتوجّب عليها بمعنى ما أن تتخلى عن أن تأتي استعمالاً عمومياً لنظرها (إنها تمشي بين العامة وعيونها مغضومة إلى قدميها) ولكلامها فالكلمة الوحيدة التي تناسبها هي «لا أعرف»، وهي نقيبة (Antithèse) للكلام الرجولي الذي هو تأكيد حاسم وقاطع، وفي الوقت ذاته متفكّر وموزون⁽²⁶⁾.

وعلى الرغم من أن الفعل الجنسي يظهر وكأنه القالب الأصلي الذي يولد منه كل أشكال الوحدة لمبدئين متناقضين - مقطع وأخدود، سماء وأرض، نار وماء، . . . إلخ. - فإنه مفكّر به بالنظر إلى مبدأ أولية الذكورة. والتعارض بين الجنسين يتّصل في سلسلة من التعارضات الخرافية - الطقوسية: أعلى / أسفل، فوق / تحت، جاف / رطب، ساخن / بارد (فعن الرجل الذي يشتتهي يقال: «موقده أحمر»، و«قدّره يحترق»، و«طبله يسخن»). وعن النساء يقال إن

(26) بحسب المنطق الاعتيادي للحكم المسبق اللاملائم، فإن التمثل الذكوري يمكنه أن يدين القدرات أو عدم القدرات الأنثوية التي يتطلّبها أو يسمّها في أن يتّجهها: وهكذا نلحظ أن «سوق النساء لا ينتهي» - إنّهن ثرثارات، وبشكل خاص إنّهن يستطعن أن يمضين سبع أيام وسبعين ليل في مناقشة من دون أن يقررن - أو لتسجيل موافقتهن، فإن النساء يتوجب عليهن قول نعم مرتين.

لديهن القدرة على «إطفاء النار»، و«منح العذوبة»، و«تعطى للشرب»)، إيجابي/ سلبي، متحرك/ ثابت (يسبه الفعل الجنسي بالرحي، بجزئها العلوي المتحرك وبجزئها السفلي الثابت، والمثبت إلى الأرض، أو بالعلاقة بين المكنسة التي تتحرك ذهاباً وإياباً، وبين الأرض⁽²⁷⁾). ويتبّع ذلك أن الموضع الذي يعتبر عادياً، هو منطقياً المنزل⁽²⁸⁾. المهميل بالتأكيد بخواصيته المسوّمة، والشيطانية إلى واقعة أنه مفكّر به على أنه فارغ، لكن أيضاً على أنه انقلاب للقضيب إلى السلبي، فإن الوضع الحجي الذي تضع وفقه المرأة نفسها على الرجل، مدان علينا في عدد كبير من الحضارات⁽²⁸⁾. أما التقليد القبائلي، على الرغم من قلة عبريته في الخطابات التبريرية، فإنه يستنجد بنوع من أسطورة الأصل، لشرعنة الأوضاع المنوطة بالجنسين في تقسيم العمل الجنسي، وبواسطة التقسيم الجنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج، في كل النّظام الاجتماعي، وما وراء ذلك في النظام الكوني.

«عند العين لاقى الرجل الأول المرأة الأولى. كانت المرأة تغترف الماء عندما اقترب منها الرجل المتعرجف وطلب الماء ليشرب، لكنها كانت أول الوافصلين وكانت عطشة هي أيضاً. غضب منها فدفعها بعيداً. قامت بخطوة ناقصة فوقعت المرأة على الأرض، عندها رأى الرجل فخذى المرأة التي كانت مختلفة عن فخذيه. بقى الرجل قابعاً في ذهوله. المرأة أكثر حيلة، علمته أشياء كثيرة. «قالت له : «استلقي أنت، سأقول لك لما تستعمل أعضائك». استلقى الرجل على الأرض، فداعبت المرأة عضوه الذكري الذي أصبح

T. Yacine-Titouh, *Anthropologie de la peur*, *loc. cit.*

(27) انظر :

(28) بحسب شارل مالامود (Charles Malamoud)، فإن السنسكريتية تستعمل لوصفها كلمة (Viparita) مقلوبة، والتي هي مستعملة أيضاً لتسمية العالم بالعكس، مقلوبة رأساً على عقب.

أكبر مرتين واستلقت عليه، أحس الرجل بلذة كبيرة. تبع المرأة في كل مكان ليعيد عمل الشيء ذاته، لأنها كانت تعلم أشياء أكثر منه: إشعال النار، ... إلخ. وذات يوم قال الرجل للمرأة: «أريد أنا أن أركبك أيضاً، وأنا أعرف فعل أشياء. تمددي وسأستلقى عليك». استلقت المرأة على الأرض وصعد عليها. شعر باللذة نفسها وقال عندها للمرأة: «على العين، أنت «تسسيطرین» أما في المنزل، فأنا». في ذهن الرجل فإن الأقوال الأخيرة هي التي تحسب دائماً، ومذاك الحين يحب الرجال دائماً ركوب النساء. وبهذا أصبحوا الأوائل، وهم من يجب عليهم أن يحكموا⁽²⁹⁾.

إن نية تبرير النظام الاجتماعي (Sociodidéee) تتأكد هنا من دون مواربة، فالأسطورة المؤسسة تؤسس في أصل الثقافة عينها المتفق على أنها نظام اجتماعي مهيمن عليه من مبدأ الذكورة، للتعارض المكون (وهو تناقض معين في الواقع من خلال التعارض بين العين والمنزل مثلاً، وفي الحيثيات التي تستخدم لتبريره) بين الطبيعة والثقافة، وبين «جنسانية» بالطبيعة و«جنسانية» بالثقافة. يقابل الفعل اللامعياري (Anomique)، والمنجز على العين، وهو مكان أنثوي بامتياز، وبمبادرة المرأة، وهي مبادرة منحرفة، متعلمة طبيعياً أشياء في الحب، الفعل الخاضع للقانون الداجن والمدجن، المندف بطلب من الرجل، وطبقاً لنظام الأشياء، وللتراكم الجوهرى للنظام الاجتماعي والنظام الكوني، وفي المنزل، مكان الطبيعة المثقفة والهيمنة الشرعية لمبدأ الذكورة على مبدأ الأنوثة، مرمواً إليه بغلبة العارضة (asalas alemmas) الأساسية على الركن العامودي (thigejdith)، وهي مذراة نسوية مفتوحة نحو السماء.

T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

(29) انظر:

وسواء كانت تحت أو فوق، ناشطة أو خاملة، فإن تلك التناوبات المتوازية تصف الفعل الجنسي بأنه علاقة هيمنة. تملك جنسياً، أو بالفرنسية مارس الجنس (Baiser)، أو بالإنجليزية «To Fuck»، هو أن يهيمن، بمعنى أن يُخْضِع لسلطته، لكنه يعني أيضاً خدعاً، استغلّ، أو كما يقول «ملك» (إلا أن قاوم الإغراء هو أن لا يترك نفسه تُخدع، وألا «يوقع بنفسه»). إن التظاهرات (الشرعية وغير الشرعية) للرجلة، تقع ضمن منطق المأثرة والإنجاز الذي يشرف المرأة. وعلى الرغم من أن الخطورة القصوى لأذى انتهاك جنسي تُمنع من التعبير علينا، فإن التحدي غير المباشر للكمال الذكورى للرجال الآخرين الذى يحويه كل تأكيد رجولي، يتضمن المبدأ للرؤى القتالية للجنسانية الذكورية التي تصريح عن نفسها بطوعية أكثر، في مناطق أخرى من الفضاء المتوسطي وما وراءه.

ويُظهر علم اجتماع سياسي للفعل الجنسي، كما هو الحال دائماً في علاقة الهيمنة، أن ممارسات وتمثيلات الجنسين ليست متضادة بالمرة، ليس لأن الفتيات والفتيان لديهم، حتى في المجتمعات الأوروبية - الأمريكية اليوم، وجهات نظر مختلفة جداً عن العلاقة الحبّية والتي يفكّر فيها الرجال في غالب الأحيان بمنطق الفتح (خاصة في المحادثات بين الأصدقاء الذين يفردون مكاناً واسعاً للتباحث بخصوص الفتوحات النسوية)⁽³⁰⁾، بل لأن الفعل الجنسي نفسه ينظر إليه الرجال على أنه شكل من الهيمنة والاستيلاء و«التملك». ومن هنا ينبع الفارق بين الانتظارات المحتملة للرجال

B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

والنساء بخصوص الجنسانية وسوء الفهم المرتبط بالتأويلات السيئة «للإشارات» المبهمة عمداً أحياناً، أو الخادعة التي تتجزء عنها. وعلى خلاف النساء المهيئات اجتماعياً لعيش الجنسانية كونها تجربة حميمية، ومحملة بشدة بالعاطفة والتي لا تتضمن بالضرورة الإيلاج بل يمكن أن تشمل مروحة واسعة من النشاطات (الكلام، واللمس، والمداعبة، والعناق، ... إلخ)⁽³¹⁾، فإن الفتية ميالون إلى «تقسيم» الجنسانية التي يتصورونها فعلاً عدوانياً وجسدياً بشكل خاص، للفتح الموجه نحو الإيلاج ورعشة الجماع⁽³²⁾. وعلى الرغم من أن الاختلافات على هذه النقطة، كما الحال في بقية النقاط، هي بالتأكيد كبيرة جداً، بحسب الموقع الاجتماعي⁽³³⁾ والعمر والتجارب السابقة، فإننا نستطيع أن نستنتج من سلسلة من المقابلات المتاظرة ظاهرياً (مثل المصّ (fellatio)، اللحس (cunnilingus))، أنها تميل لأن تأخذ دلالات مختلفة جداً بالنسبة إلى الرجال (المياليين لأن يروا في ذلك أفعال الهيمنة بواسطة الإخضاع أو التلذذ المتحصل عليها)، وبالنسبة إلى النساء أيضاً. إن الاستمتاع الذكري هو في جزء منه استمتاع بالاستمتاع الأنثوي، وبالقدرة على الإمتاع. لذلك، فإن كاترين ماك كينون (Catharine Mac Kinnon) هي على حق

M. Baca-Zinn, D. Eitzen, *Diversity in American families*, New York,(31) Harper & Row, 1990, p. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983.

D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, p. (32) 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984. p. 162.

(33) على الرغم من أنه - من أجل حاجات الشرح - وجدت نفسي مسوقاً إلى الحديث عن النساء أو الرجال من دون أن أشير إلى وضعهم الاجتماعي، إلا أنني كنت أدرك بأنه يجب الأخذ بالحسبان، في كل حالة، وكما سأفعلها مرات عديدة في ما بعد على إثر هذا النص، التحديدات التي يلحقها مبدأ المفاضلة الاجتماعي بمبدأ المفاضلة الجنسي (أو العكس).

بالتأكيد، عندما ترى في «الظهور بالرعشة الجنسية» (faking orgasm) إثباتاً مثالياً لسلطة الذكورة على جعل التفاعل بين الجنسين مطابقاً لرؤية الرجال الذين ينتظرون من الرعشة الجنسية النسوية دليلاً على رجولتهم، وعلى المتعة التي يضمنها ذاك الشكل الأعلى للخضوع⁽³⁴⁾. كما وأن غاية التحرش الجنسي ليست دائماً هي التملك الجنسي الذي يبدو أنه يتبعها حسرياً، فقد يحصل أنه يرمي التملك بلا زيادة أو نقصان، وهو تأكيد خالص على الهيمنة في حال النساء⁽³⁵⁾.

وإذا ما ظهرت العلاقة الجنسية علاقةً اجتماعية من الهيمنة، فذلك لأنها قد بُنيت من خلال مبدأ التقسيم الجوهرى بين المذكور الناشط والأنثوي الخامل. ولأن هذا المبدأ يخلق وينظم ويعبر ويوجه الرغبة والرغبة الذكورية كرغبة بالتملك والهيمنة التي صُيرت شبيهة، والرغبة النسوية كرغبة بالهيمنة الذكورية، والخضوع الذي صُير شبيهاً، أو حتى في الحد الأدنى اعتراف مشبق (Erotisé) بالهيمنة. وفي حال تكون فيه المبادلة ممكنة في العلاقات المثلية الجنسية، فإن الرابط بين الجنسانية والسلطة تعرّى بطريقة واضحة بشكل خاص. وتظهر الوضعيات والأدوار المتجلسة في العلاقات الجنسية النشطة أو السلبية تحديداً كأنها غير منفصلة عن العلاقات بين الشرط الاجتماعية التي تحدّد في آن الإمكانية والدلالة. والإيلاج عندما يمارس على رجل بخاصة، هو واحد من الإثباتات لليبيدو المهيمن (Libido dominandi) الذي ليس غائباً بالكامل عن الليبيدو الذكوري.

C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, (34) Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987, p. 58.

R. Christin, «La Possession», in P. Bourdieu et al., *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 383-391. (35) انظر :

ونحن نعلم أنه يُنظر إلى التملّك الجنسي المثلي، في عدد من المجتمعات، على أنه تعبير عن «القوّة»، و فعل هيمنة (يمارس في بعض الحالات كما هو ليؤكّد التفوق «بالتأنيث»)، ولهذا السبب عند الإغريق يندر لمن يصيّبه العار فقدان مكانة الرجل المتكامل ومكانة المواطن⁽³⁶⁾، غير أنه بالنسبة إلى المواطن الروماني فإنه ينظر إلى الجنسية المثلية «السلبية» مع عَبْد، على أنها شيء ما «فظيع»⁽³⁷⁾. وكذلك الأمر أيضاً بحسب جون بوزيل (John Boszell)، فإن «الإيلاج والسلطة كانتا في عداد صلاحيات النخبة الذكورية الحاكمة، فالسماح بالإيلاج كان تقضيًّا رمزيًّا للسلطة والسلطان»⁽³⁸⁾. ونفهم من وجهة النظر التي تربط الجنسانية والسلطة، أن الإذلال الأسوأ لرجل يتمثّل في التحول إلى امرأة. ونستطيع أن نستحضر هنا إفادات أولائك الذين أُنْزِلُ بهم التعذيب المنظم عمداً لتأنيثهم، لاسيما بواسطة الإذلال الجنسي والدعابات عن رجولتهم، وتهم المثلية الجنسية، ... إلخ، أو بأكثر بساطة ضرورة التصرّف كما لو أنهم نساء، ونعمل على كشف «ما يعنيه أن يكون المرء مُدرِكاً لجسده باستمرار، وأن يكون معرضاً على الدوام للإهانة أو الهزأ، وأن يجد التعزية بالمهام المتزلية، أو في الثرثرة مع الأصدقاء»⁽³⁹⁾.

(36) انظر على سبيل المثال : K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, p. 130 sq.

P. Veyne, «L'Homosexualité à Rome», *Communications*, 35, 1982, p. (37) 26-32.

J. Boswell, «Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe», in (38)

P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/ Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

J. Franco, «Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum», in J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

استدماج الهيمنة

إذا كانت الفكرة التي تقول إن التعريف الاجتماعي للجسد، وبشكل خاص للأعضاء الجنسية، هو نتاج بناء اجتماعي قد أصبحت تافهة بالكامل، لأن التقليد الأنثروبولوجي بأكمله قد دافع عنها، فإن آلية قلب (Inversion) العلاقة بين الأسباب والنتائج التي أحاول تفكيكها هنا، والتي يتم بها تطبيع (Naturalisation) هذا البناء الاجتماعي، لم توصف على ما أظن بالكامل. والمفارقة في حقيقة الأمر هي أن الاختلافات الظاهرة بين الجسم الذكوري والجسم الأنثوي، والمنتظور إليها، والمبنية بحسب الترسيمات العملية لرؤيه المركزية الذكورية، تصبح الضامن المسلح به تماماً للدلائل والقيم المتواقة مع مبادئ تلك الرؤية: القضيب (أو غيابه) ليس هو الأساس لتلك الرؤية للعالم، بل إن تلك الرؤية للعالم، المنظمة بحسب التقسيم لأنواع علائقية، ذكراً وأنثى، تستطيع أن تؤسس للقضيب، مشكلاً رمزاً للرجلة ولمناط الشرف (nif) الذكوري بالضبط، كما تؤسس الاختلاف بين الأجسام البيولوجية على أساس موضوعية للاختلاف بين الجنسين، بمعنى أنهما نوعين مبنيين كونهما جوهرين اجتماعيين متراكبين. وخلافاً لما يقال من أن ضرورات إعادة الإنتاج البيولوجي هي التي تحدد التنظيم الرمزي للتقسيم الجنسي للعمل، وتدرجياً لكل النظام الطبيعي والاجتماعي، فإن بناء اعتباطياً للبيولوجي، وبشكل خاص للجسد المذكر والمؤنث ولاستعمالاته ولوظائفه، لاسيما استعمالاته ووظائفه في مجال إعادة الإنتاج البيولوجي، هو الذي يعطي أساساً ظاهرياً لرؤيه المركزية الذكورية لتقسيم العمل الجنسي وللتقسيم الجنسي للعمل، ومن ثمة لكل الكون (Cosmos). إن القوة الخاصة لتبصير النظام الاجتماعي الذكوري إنما تأتيه من أنه يراكم ويكتشف

عمليتين : إنه يشّرّع عن علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبع.

لا يختزل عمل البناء الرمزي على عملية صيغة مضامون (Performative) حصرية للتسمية ، توجّه وتبني التمثّلات ، بدءاً بتمثّلات الجسد (وهو أمر ليس بالهين) ، وينتهي ويكتمل بتحول عميق ومديد للأجساد (والعقل) ، أي في وبواسطة عمل من بناء عملي فارضاً تعريفاً تفاضلياً للاستعمالات الشرعية للأجساد ، لاسيما الجنسية منها ، والذي ينحو إلى استبعاد كل ما يشير إلى الانتماء إلى النوع الآخر من عالم المعقول تصوره والممكن فعله - وبشكل خاص جميع الكمونات (Virtualités) البيولوجية المتأصلة في «الانحرافات متعددة الأشكال» ، التي يكون عليها كل طفل صغير ، على حد قول فرويد - لإنتاج ذلك الحادث الاجتماعي المصطنع الذي هو رجل رجولي وامرأة أنثوية. إن الناموس الاعتباطي الذي يؤسس الطبقتين في الموضوعية ، لا يأخذ مظاهر قانون طبيعة (نتحدث عادة عن الجنسانية ، أو حتى في هذه الأيام ، عن زواج «مضاد للطبيعة») ، إلا عند نهاية استبدان (Somatisation) العلاقات الاجتماعية للهيمنة : والهويات المميّزة التي يؤسسها الاعتباطي الثقافي ، والتي تتجسد في هابتوسات متعددة ومتفضّلة بجلاء بحسب مبدأ التقسيم المهيمن والقادر على إدراك العالم وفق هذا المبدأ ، إنما بثمن وفي نهاية عمل جماعي عظيم من تطبيع اجتماعي مسهب ومستمر.

إن كل نوع من النوعين ، وهما لم يؤتيا إلا وجوداً علائقياً ، هو نتاج عمل بناء تشّكّلي (Diacritique) نظري وعملي في الوقت عينه ، والضروري لإنتاج النوع كونه جسداً اجتماعياً متمايزاً عن النوع المعاكس (لكل وجهات النظر الملائمة ثقافياً) ، أي مثل هابتوس رجولي ، إذاً ليس أنثوياً ، أو أنثوي ، إذاً ليس ذكورياً. إن فعل التكوين

والبناء (Building)، بالمعنى القوي للكلمة، الذي يدير هذا البناء الاجتماعي للجسد، لا يأخذ شكل فعل تربوي علني وعاجل، إلا بشكل جزئي جداً. هذا العمل في جزء كبير منه، هو نتيجة آلية ومن دون عون لنظام فизيائي واجتماعي منظم بالكامل بحسب مبدأ تقسيم المركزية الذكرية (وهذا ما يفسر القوة العظمى للنفوذ الذي يمارسه ذاك الفعل). وكما هو متصل في الأشياء، فإن النظام الذكري متصل أيضاً في الأجساد من خلال الإيعازات المضمرة التي تتضمنها رتابة تقسيم العمل أو الطقوس الجماعية أو الخاصة (ولنفكر، على سبيل المثال، في تصرفات الاجتناب المفروضة على النساء باستبعادهن عن الأمكنة الذكرية). إن انتظامات النظام الفيزيائي والنظام الاجتماعي، تفرض وترسم الاستعدادات، وتستبعد النساء عن المهمات الأكثر نبلًا (قيادة المحراث مثلاً)، وتحصص لهن أماكن سفلية (الممر الجانبي للطريق أو الحدّر)، وتعلم كيفية التعاطي مع أجسادهن (أي على سبيل المثال، منحنيات، والذراعان مطويتان إلى الصدر أمام الرجال المحترمين)، وتحصصهن لمهمات مضنية ووضيعة وحقيرة (نقل سماد الأنعام، وهن اللواتي يلتقطن الزيتون مع الأطفال أثناء القطفاف، في ما الرجال يستعملون مضرب القطفاف). وبشكل أعمّ ينتفع النظام الفيزيائي والنظام الاجتماعي، على جهة كونهما فرضيات (*Présupposés*) جوهرية، من الاختلافات البيولوجية التي تبدو كذلك في كونها الأساس للاختلافات الاجتماعية.

و ضمن السلسلة الطويلة من التنبieات الصامدة للالتزام بالنظام، تحتل طقوس التأسيس مكاناً على حدة، بسبب سمتها الاحتفالية والخارقة. وتهدّف تلك الطقوس، باسم كل الجماعة المعيبة وبحضورها إلى إقامة فصل مقدس، ليس فقط بين أولئك الذين سبق أن تلقوا العلامة المميزة، وبين أولئك الذين لم يتلقواها بعد، لأنهم

صغر في السن، كما يوحى بذلك مفهوم طقس العبور، بل أيضاً، بين من هم اجتماعياً أهل لتلقّيها بخاصة، وبين اللاتي استبعدن إلى الأبد أي النساء⁽⁴⁰⁾، أو تهدف، كما في حال الختان، كونه طقساً تأسيسياً للذكورة بامتياز، بين أولئك الذين يُكتَس الختان رجولتهم ويعدهم رمزاً في الوقت ذاته لممارستها، ومن لُسْنَ في حال تسمح لهن بالخصوص للمسارّة (Initiation) واللاتي لا يستطيعن إلا أن يكتشفن حرمانهن لما يشكّل المناسبة والدعامة لطقس إقرار الرجولة.

وهكذا، فإن ما يبشر به الخطاب الأسطوري في النهاية بشكل شديد السذاجة، هو أن طقوس التنصيب (Institution) تتحقق على نحو ماكر، وبالتأكيد أكثر فعالية رمزاً. وتتأصل تلك الطقوس في سلسلة عمليات المفاضلة (Différenciation) الهدافـة لدى كل عون، رجلاً كان أو امرأة، إلى تشديد العلامات الخارجية الأكثر قرباً في تطابقها مع التعريف الاجتماعي لتميـزه الجنسي، أو على تشجيع الممارسات المناسبة لجنسه في الوقت الذي تمنع أو تثبط فيه التصرفات غير اللائقة، لاسيما في العلاقة مع الجنس الآخر. وتلك

(40) إلى جانب المساهمة التي تحملها طقوس التأسيـس لمؤسسة الرجولة في الأجـساد الذكورية، يجب إضافة كل الألعاب الطفـلية، وبشكل خاص تلك التي عندها تضمـينا جنسياً بداهياً تقريباً (مثل ذلك الذي يتطلب التبول أكثر أو لأبعد مسافة ممكنـة، أو الألعاب المثلية الجنسـية للرعاية الصغرـاء)، والذي في لا مغـزاه الظاهـري هو محـنـل بإفراـط بتضـمينـات إيـتـيقـية، متـأـصلة غالباً في اللغة (مثـلاً picheprim) وجـبة - بول، تعـني بلـغـة أـهـل بـيارـن (Béarn) بـخيـلـ، قـليلـ الـكـرمـ). حول الأسبـابـ التي دعـتـني لاستـدـالـ مـقولـةـ طـقـسـ التـأـسيـسـ (كلـمـةـ يـجبـ فـهـمـهـاـ بـعـنـيـ ماـ هوـ مـتأـسـسـ - مؤـسـسـةـ الزـوـاجـ - وـفيـ الـوقـتـ ذاتـهـ بـعـنـيـ فعلـ التـعيـنـ - تعـينـ الـوارـثـ)، مكانـ مـقولـةـ طـقـسـ العـبورـ الذيـ منـ دونـ شـكـ دـانـ بنـجاـحـهـ الفـوريـ إـلـىـ أمرـ أـنـهاـ ليستـ سـوىـ المـاقـبـلـ مـقولـةـ الحـسـ المشـترـكـ مـتـحـولـةـ إـلـىـ مـفـهـومـ لهـ مـلمـحـ عـالـمـ، انـظرـ: P. Bourdieu, «Les Rites d'institution», in *Langage et Pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 175-186.

هي مثلاً حال ما يسمى طقوس «الانفصال» التي تحتفظ بوظيفة تحرير الصبي من العلاقة مع أمه، وتأمين تذكيره (Masculinisation) التدريجي من خلال حثه وتحضيره لمواجهة العالم الخارجي. ويكشف التقسي الأثربولوجي في الواقع، أن العمل النفسي بحسب بعض تقاليد التحليلي - النفسي⁽⁴¹⁾ الذي على الصبية أن يتممّوه بغية انتزاعهم عن شبه - التوحد الأصيل مع الأم وتأكيد هويتهم الجنسية الخاصة بهم، إنما يصبحه عمداً علينا، وحتى أنه ينطّم من قبل المجموعة التي تشجع في كل السلسلة من طقوس التنصيب، الموجّهة نحو الترجيل (Virilisation)، وبشكل أعمّ، ضمن كل الممارسات المتغيرة والمغايرة للوجود العادي (رياضات، ألعاب رجولية، صيد... إلخ)، على القطيعة مع العالم الأمومي، حيث الفتيات منها معفيات (ولتعاستهن مثل «أبناء الأرملة»)، الأمر الذي يسمح لهن بالعيش في ضرب من الاستمرارية مع أمهاهن⁽⁴²⁾.

إن «النية» الموضوعية بنفي الحصة الأنثوية من المذكر (وهي الحصة نفسها التي طلبت ميلاني كلاين (Melanie Klein) من التحليل النفسي استعادتها، بعملية معاكسة لتلك التي يتحققها الطقوسي)، بإلغاء الروابط والارتباطات بالأم والأرض والرطوبة والليل والطبيعة، والتي تظهر على سبيل المثال في الطقوس المتممة في الفترة التي

(41) انظر تحديداً: N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California, Press, 1978.

(42) بالتعارض مع أولائك الذين نسميهم أحياناً عند القبائلين «أبناء الرجال»، حيث تقع مهمة تربيتهم على مجموعة رجال، فإن «أبناء الأرملة» يشكّ بهم على أنهم يتوارون عن العمل في كل الأوقات، والذي هو ضروري لكي يجتذب الفتيان من أن لا يصبحوا نساء، ويتركوا العمل المؤنث لأمهاتهم.

يقال لها الانفصال بالنایر (el ennayer âazla gennayer)، مثل حلق شعر رأس الصبية للمرة الأولى، وفي كل الاحتفالات التي تسجل عبور عتبة العالم الذكوري التي تلقى تتوبيحها في الختان. ولا ننتهي من تعداد الأفعال التي تهدف إلى فصل الصبي عن أمه، من خلال استعمال أشياء مصنوعة بالنار، ومخصصة لترميز إلى القطيعة (والجنسانية الرجولية) كالسكين والخنجر والمقطع، ... إلخ. هكذا بعد الولادة، يوضع الطفل على اليمين (جانب ذكري) من أمه المستلقية بدورها على الجانب الأيمن، وتوضع بينهما أغراض ذكرية بامتياز، كمشط للندف وسكين كبير ومقطع وواحدة من حجارة المترزل. كذلك هي أهمية قص الشعر للمرة الأولى مرتبطة بأمر أن الشعر، وهو أنشوي، هو أحد الروابط الرمزية التي تربط الطفل بالعالم الأمومي. وإلى الأب ترجع مهمة القيام بتلك القصبة الافتتاحية بالموسي، وهي آلة ذكرية، في يوم «الانفصال بالنایر»، وقبل الدخول الأول بقليل إلى السوق، أي في عمر يقع بين السادسة والعشرة. ويستمر عمل الترجيل أو إزالة التأنيث (Déféménisation) بمناسبة ذلك التقديم في عالم الرجال ومناط الشرف والصراعات الرمزية الذي يتمثل في أول دخول إلى السوق. والطفل الذي يتحلق بالجديد وينفعه بحزام من حرير، يتلقى خنجراً وقفلاً ومرآة، بينما تضع أمه بيضة في طاقية البرنس. وعلى مدخل السوق يكسر الطفل البيضة ويفتح القفل، وهي أفعال رجولية لفرض البكارة، وينظر إلى نفسه في المرأة التي مثل العتبة هي محرك انقلاب. ويرشده الأب في السوق، وهو عالم ذكري حصرياً، معروفاً إياه بالرجال الآخرين. وعند العودة يستریان رأس عجل، وهو رمز قضيبی - بسبب قرونها - والمرتبط بالشرف (nif).

إن العمل النفسي - الجسدي نفسه مطبقاً على الصبية بهدف

ترجيلهم من خلال تجريدتهم من كل ما يمكن أن يبقى فيهم من أنثوي - كما الحال عند «أبناء الأرملة» - يأخذ مطابقاً على الفتيات شكلاً جذرياً أكثر، فالمرأة شُكّلت كياناً سلبياً، وُعِرِفت فقط بالشائبة، وفضائلها لا يمكن أن تتأكد إلا في نفي مزدوج كرذيلة منكرة أو مُذلة، أو كضرر قليل. ويميل عمل التطبيع الاجتماعي كله بالنتيجة إلى فرض حدود عليها، وتعلق كل تلك المحدود بالجسد المعرف إذاً على أنه مقدس وحرام، والذي يجب تأصيله في الاستعدادات الجسدية. وهكذا كانت المرأة القبائلية الشابة تستدخل المبادئ الجوهرية لفن العيش أنثوياً، وللهيئة الحسنة، جسدياً وأخلاقياً، غير منفصلين، وأن تعلم اللبس واختيار مختلف الألبسة المناسبة لمختلف حالاتها المتعاقبة: طفلة صغيرة، وعذراء بالغة، وزوجة وربة عائلة، وأن تكسب شيئاً فشيئاً، بالمحاكاة اللاواعية بقدر الطاعة العلنية، على الطريقة الأفضل لربط حزامها أو شعرها وتحريك أو ثبيت هذا الجزء أو ذاك من جسدها في السير أو عرض الوجه أو تصويب النظر.

إن هذا التعلم هو أكثر فعالية، لاسيما وأنه يبقى بالأساس ضمنياً، فالأخلاق النسوية تفرض بشكل خاص من خلال انضباط كل اللحظات التي تخص كل أجزاء الجسم، والتي تستذكر وتمارس بلا انقطاع عبر إلزام الثياب أو فروة الشعر. والمبادئ المتناقضة للهوية الذكورية والهوية الأنثوية تتأصل إذاً على شكل حالات دائمة من الإمساك بالجسد والتمالك، اللذين هما مثل التحقيق، أو بتعبير أفضل، التطبيع للأصول الأخلاقية. وكما أن أخلاق الشرف الذكوري، يمكن أن تلخص بكلمة واحدة، معادة مئة مرة من المخبرين، قابل (qabel)، واجه، نظر إلى الوجه، وفي الوضعية المستقيمة (تلك التي عندنا في تأهّب العسكرية)، وهي شهادة

الاستقامة التي تعنيها تلك الكلمة⁽⁴³⁾، كذلك يُظهر الخضوع الأنثوي ترجمة طبيعية في واقعة الانحدار، والتذلل والطأطأة والامتثال (مقابل استعاد التفوق)، كما في الوضعيات المقوسة المرنة والوداعة الملائمة لذلك، والتي يفترض أنها مناسبة للمرأة. وتسعى التربية الأساسية إلى تلقين أساليب إمساك الجسد في مجمله، أو هذه أو تلك من أجزاءه: اليد اليمنى ذكرية، أو اليد اليسرى أنثوية، وأساليب السير وحمل الرأس، أو النظر في العيون مواجهة، أو على العكس النظر إلى القدمين ... إلخ، وهي كلها أساليب حبلٍ بأصول أخلاقية وسياسة، ورؤوية كونية.(إن أصولنا الأخلاقية كلها - من دون الحديث عن جماليتنا - ترجع إلى نسق النعوت الأصلية، مرتفع/ منخفض، مستقيم/ ملتوى، صلب/ مرن، مفتوح/ مغلق ... إلخ، التي تعني في قسم كبير منها كذلك أوضاعاً أو استعدادات للجسد، أو لذاك الجزء من أجزاءه، على غرار «الجبين العالي» و«الرأس المطأطأ»). إن المظهر الخاضع والمفروض على النساء القبائليات هو الحد الفاصل للمظهر المفروض على النساء، وفي أيامنا هذه أيضاً، في الولايات المتحدة كما في أوروبا، والذي يقوم على بضعة ضرورات ملزمة، كما بيّنها عدد من المراقبين: ابتسامة، خفض النظر، تقبل المقاولات ... إلخ. وتبيّن نانسي هنلي (Nancy M. Henley) كيف نعلم النساء على ملء الفضاء، وعلى السير، وتبيّن وضعيات ملائمة للجسد. وسعت كذلك فريغا هوغ (Frigga Haug) (بواسطة منهج يسمى عمل الذاكرة (Memory Work) الذي يهدف إلى تذكر قصص الطفولة التي تناقض وتؤول جماعياً) إلى إعادة إحياء المشاعر المرتبطة بمحتلف أجزاء الجسد: للظهور الذي يجب إبقاءه مستقيماً، وللبطون

(43) كلمة (qabel) هي نفسها مرتبطة بالتوجهات الأكثر جوهرية للفضاء ولكل الرؤية عن العالم، انظر : P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit. p. 151.

التي يجب إضمارها، وللساقين اللتين يجب ألا تفرجا... إلخ، وغيرها الكثير من الوضعيات التي هي محمّلة بدلالة أخلاقية (فجعل الساقين منفرجتين هو أمر مبتذل، حمل بطن كبير يشهد على نقص في الإرادة... إلخ)⁽⁴⁴⁾. وتجري الأمور كما لو أن الأنوثة تقاس بفقن «أن تجعل من نفسها صغيرة» (المؤنث عند البربر يتميّز بصيغة التصغير)، وتبقى النساء محبوسات في نوع من سورٍ غير مرئي (النقاب منه ليس إلا تظاهرة مرئية)، من خلال تحديد المنطقة المتروكة لحركات وتحرّكات أجسادهن (فيما الرجال يأخذون مكاناً أوسع بأجسامهم، خاصة في الأماكن العامة). إن هذا النوع من الحبس الرمزي إنما تضمنه ثيابهن عملياً (وقد كان أيضاً أكثر وضوحاً في عصور أكثر قدماً)، والتي لها مفعول موارة الجسد بقدر ما له مفعول التذكير المستمر بالنظام (تقوم التنورة بوظيفة مماثلة تماماً لجبة الرهبان)، من دون الحاجة إلى وصف أو منع أي شيء بجلاء «لم تقل لي أمي قط أنه يجب ترك الساقين منفرجتين». هذا الحبس الرمزي، إما أنه يجبر الحركات بطرق عديدة كالكعب العالي أو الحقيقة التي تقلّل اليدين باستمرار، وخصوصاً التنورة التي تمنع أو تبطّل كل أنواع النشاطات (السباق، طرق عديدة للجلوس... إلخ)، وإما أنه لا يسمح بها إلا مقابل احتياطات دائمة، كما هو الحال عند النساء الشابات اللواتي تجذبن بلا توقف تنوراتهن القصيرة،

F. Haug et al., *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, (44)
Londres, Verso, 1987.

على الرغم من أن المؤلفين لا يبدو أنهم يعون أن هذا التمسّك على خضوع الجسد الذي يجد تواطؤ النساء، على الرغم من الإكراه الذي يفرضه عليهن، متّصل بقوة اجتماعية، وأن استدماج الأنوثة غير مفصول عن استدماج التميّز، أو إذا فضلنا غير مفصول عن احتقار البداءة المرتبطة بكشف واسع جداً للرقبة والكتفين، وأنصاف التنانير الفضفاضة جداً والتبرج الواقع (لكن في أكثر الأحيان تُدرك على أنها «أنوثية» جداً...).

وتجهden لتغطية ثوب مقوّر وفضفاض بأذرعهن، أو تجبرن على عمل حركات بلهوانية حقيقة لالتقاط شيء ما، وترك سيقانهن مشدودة إلى بعض⁽⁴⁵⁾. هذه الوسائل لاستقامه الجسد، المرتبطة بعمق شديد بالمؤشر الأخلاقي والتحفظ للذين يناسبن النساء، وتستمر في فرض نفسها عليهم، كما لو أنها رغمًا عنهن، حتى عندما تتوقف في أن تكون مفروضة بالثياب (السيّر بخطوات صغيرة وسريعة عند بعض النساء الشابات بالبنطال والكعب المسطح). أما الوضعيات والوضعيات المسترخية، مثل واقعه التأرجح على المقعد، أو وضع الرجال على المكتب والتي يسمح بها الرجال - ذوق المكانة العالية - لأنفسهم أحياناً، إفاده عن السلطة التي يتمتعون بها، أو تعبيراً عن الثقة، وهما سببان، إنما بمحض المعنى، هي أمور غير معقوله بالنسبة إلى المرأة⁽⁴⁶⁾. وإلى أولئك الذين يعترضون بالقول إن عدداً من النساء قد قطعوا في أيامنا هذه مع المعايير والأشكال التقليدية للتحفظ للذين يمكن رؤيتهم في المكان الذي صنعته النساء للاستعراض المراقب للجسد مؤشراً «للتحرر»، تكفي الإشارة إلى أن هذا الاستعمال للجسد الخاص يبقى تابعاً بوضوح كبير لوجهة النظر الذكورية (كما نرى ذلك جيداً في الاستعمال الذي تقوم به الدعاية عن المرأة، في

N. M. Henley, *op. cit.*, p. 38, 89 - 91,

(45) انظر :

أيضاً ص 142 - 144، إن إعادة إنتاج الرسوم المتحركة (Cartoon) بعنوان «قارب» للرجال» الذي يبيّن «عيوبة الوضعيات» التي تناسب النساء.

(46) كل ما يبقى في حال ضئنية في التمرس الاعتيادي للأوثة هو محمل للتفسير في «مدارس المضيقات» ودورسهن في كيفية الظهور أو معرفة العيش، إذ إنه كما لاحظتها إيفت ديلسو (Yvette Delsaut) تتعلم أن تسير وأن تقف (اللدين خلف الظهر، القدمان متوازيتان)، وأن تبتسم، وأن تظهر نفسها وأن تصعد أو تنزل سلماً (من دون أن تنظر إلى قدميها)، وأن تصرف على الطاولة (المضيفة، عليها أن تعمل، وكان كل شيء يجري جيداً، لكن يجب أن لا نراه).

أيامنا هذه أيضاً، في فرنسا بعد نصف قرن من الحركة النسوية). والجسد الأنثوي المعروض والمرفوض في آن واحد، يظهر الجمهورية الرمزية التي تناسب المرأة، كما بيّنت ذلك عدداً من الأعمال النسوية، وهي مزيج من سلطة الافتتان والإغراء، يعرفها الجميع ويعرفون بها، رجالاً أو نساء، وكفيلة بجلب الشرف للرجال الذين تتبع لهم، أو المرتبطة بهم، وبواجب رفض انتقائي يضيف إلى أثر «الاستهلاك التفاخري» ثمن الحصرية.

إن التقسيمات المكونة للنظام الاجتماعي، وبأكثر دقة العلاقات الاجتماعية للهيمنة والاستغلال التي أقيمت بين الأنواع، إنما تدرج شيئاً فشيئاً في طبقتين مختلفتين من الهاابتوس، في شكل تخلق (Hexis) جسدي متناقض ومتكمال، وفي شكل مبادئ رؤية وتقسيم تؤدي إلى تصنيف كل أشياء العالم وكل الممارسات بحسب تميزات تختزل في التعارض بين المذكر والمؤنث. ويرجع إلى الرجال، لكونهم يقعون من جانب الخارج والرسمي والعمومي والقانون والجاف والأعلى والمقطوع، إنجاز كل الأعمال المختصرة والخطيرة والمذهلة التي تسجل قطعيات (Ruptures) في مجرى الأحداث العادية، كذبح ثور والحراث والمحصاد، من دون الحديث عن القتل أو الحرب. وعلى العكس من ذلك، ولأن النساء - لكونهن يقعن من جانب الداخل والرطب والأسفل والمنحنى والمتصل - يُعهد إليهن بكل الأعمال المنزليّة، أي الخاصة والمخبيّة، لا بل اللامرئية أو المخجلة، كرعاية الأطفال والحيوانات، وكذلك كل الأعمال الخارجية التي أعطاها لهن العقل الأسطوري، أي الأعمال (مثل العزق والبسنة) التي لها صلة بالماء والعشب والأخضر والحليب والخطب، وبشكل خاص الأعمال الأكثر قذارة والأكثر رتابة والأكثر وضاعة. وبما أن كل الناس ينتهون في الأماكن المخصصة لهم

كالفضاء القروي والمنزل واللغة والمعدات، وتنطوي على نفسها الدعوات للتذكير بالنظام الصامت، فإن النساء لا يستطيعن إلا أن تصبحن ما هن عليه بحسب العقل الأسطوري، فتؤكّدن بذلك وفي أعينهن بالذات أنهن مندورات طبيعياً للأسفل والملتوi والصغير والحقير والتافه ... إلخ. إن النساء محكومات في كل لحظة بتقديم المظاهر لأساس طبيعي للهوية المنتقضة التي خصّصت لهن اجتماعياً، فعليهن تقع المهمة الطويلة والقاسية والدقيقة في التقاط حبوب الزيتون، رأساً من الأرض أو كسور الأغصان التي أسقطها الرجال المسلمين بالمضرب أو الساطور: إنهن مندوبات للاهتمامات التافهة للإدارة اليومية للاقتصاد المنزلي، اللاتي ارتضين، كما يظهر، تفاهات الحساب والاستحقاق والفائدة التي توجب على الرجل ذي الشرف أن يتجاهلها والتي يظهر أنهن ارتضين بها. (ما زالت لدى ذكرى في طفولتي عن الرجال جيراناً وأصدقاء الذين قتلوا الخنزير صباحاً، وهم يقومون باستعراض العنف التفاخري الدائم - صرخات الحيوان الذي يهرب السكاكيين الكبيرة، الدم المهدور، ... إلخ - ويبقون طيلة بعد الظهر، وأحياناً إلى اليوم التالي، وهم يخلطون بهدوء أوراق اللعب، بالكاد لا يقاطعهم شيء إلا رفع قدر ثقيل جداً، فيما النساء في المنزل منهملات في كل الجهات لتحضير الفصيد والمقانق والسبحق والقد). ولا يستطيع الرجال (والنساء أنفسهن) إلا أن يجعلوا أن هذا المنطق لعلاقة الهيمنة الذي يتوصل إلى فرض وطبع، وبالطريقة نفسها كذلك الفضائل التي تأمر بها الأخلاق، كل الخصائص السلبية على النساء التي تعزّزها الرؤية المهيمنة إلى طبيعتهن، كالحيلة أو، حتى نأخذ سمة أكثر إيجابية كالحدس).

إن ما نسميه «الحدس الأنثوي» بوصفه شكلاً خاصاً من الوضوح الفريد للمهيمن عليهم، هو في عالمنا نفسه غير منفصل عن الخضوع

الموضوعي والذاتي الذي يشجع أو يُجبر على الانتباه والانتباهات، وعلى المراقبة والتيقظ الضروريين من أجل استباق الرغبات أو استشعار المضائقات. وقد أبرزت الكثير من الأبحاث نفاد البصيرة المميز الذي للمهيمَن عليهم، وخصوصاً النساء منهم (وبشكل خاص نفاد بصيرة النساء المهيمَن عليهن، ضعفين أو ثلاثة أضعاف، كالنساء الخادمات السود التي تعرضت إليها جوديث رولينس (Judith Rollins) في *بين النساء* (*Between Women*): هن أكثر حساسية للمؤشرات غير الشفهية (النبرة مثلاً) من الرجال، والنساء يعرفن على نحو أفضل رصد انفعال غير شفهي، وفك رموز المضمور⁽⁴⁷⁾. وبحسب تحقيق قام به باحثان هولنديان، فإن النساء قادرات على الحديث عن أزواجهن بكثير من التفاصيل، فيما الرجال لا يستطيعون وصف زوجاتهم إلا من خلال أفكار منمنمة عامة للغاية صالحة «للنساء عامة»⁽⁴⁸⁾. ويلمح الباحثان إلى أن المثليين الجنسيين الذين كانوا قد تربوا بالضرورة على أنهم جنسين غيريين استدخلوا وجهة النظر المهيمنة، ويستطيعون تبني وجهة النظر بخصوص أنفسهم (وهذا ما يدفع بهم إلى ضرب من التناقر المعرفي والتقييمي (Evaluative) وحرى بالمساهمة في جلاء بصيرتهم الخاصة)، وإلى أنهم يفهمون وجهة نظر المهيمنين على نحو أفضل مما يفهم هؤلاء وجهة نظرهم.

وبما أن النساء متذورات رمزياً للخنوع والكتمان، فإنهن لا يستطيعن ممارسة بعض سلطة إلا برد قوة القوي المخصبة به ضده،

W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, New York, Random House, 1967, p. 47-48. (47) انظر:

A. Van Stolk et C. Wouters, «Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), 1987, p. 477-488. (48) انظر :

أو قبول الانحناء، وفي كل الأحوال، أن يمتنعن عن سلطة لا يستطيعن ممارستها إلا بتفويض (بموجبات خفية)، لكن بحسب القانون المعلن من قبل لوسيان بيانكو (Lucien Bianco) بخصوص مقاومات الفلاحات في الصين، فإن «أسلحة الضعف هي دائماً أسلحة ضعيفة»⁽⁴⁹⁾. إن الاستراتيجيات الرمزية نفسها التي تستخدمنها النساء ضد الرجال، كمثل استراتيجيات السحر، تبقى استراتيجيات مهيمن عليها، لأن جهاز الرموز والمحركات الأسطورية الذي يضعنه حيز التنفيذ، أو النهایات اللاتي يصيرون إليها (الالحب أو الوهن الجنسي للرجل المحبوب أو المكرور) تجد مبدأها في رؤية المركزية الذكورية التي باسمها هن مهيمن عليهن. وبما أن تلك الاستراتيجيات غير كافية لتشويير علاقة الهيمنة، فإن لها أثراً على الأقل أن تمنع تأكيدات للتمثيل المهيمن للنساء ككائنات شريرة، هويتها السلبية كلها تشكل أساساً من ممنوعات حُسن صنعها لإنجاح مناسبات انتهائكم جديدة. إنها حال كل أشكال العنف الناعم تحديداً الذي بالكاد يرى أحياناً، والذي تعارض به النساء العنف الجسدي أو الرمزي الممارس عليهم من قبل الرجال، بدءاً بالسحر والحيلة والكذب، أو السلبية (في الفعل الجنسي تحديداً) وصولاً إلى الحب الاستئثاري للمغرمين، حب الأم أو الزوجة الأمومية التي تجرّم (Victimiser) وتذنب، بأن تحيل نفسها إلى ضحية، وأن تهب تفانيها اللامتناهي وتألمها الصامت، هبة من دون هبة مقابلة ممكنة، أو دينناً لا يغتفر. كذلك النساء، مهما فعلن، هن محكومات أيضاً بحمل الدليل على مكرهن، وبالمقابل تبرير الممنوعات والحكم المسبق الذي يخصّص لهن جوهراً شريراً، وفق المنطق التراجيدي

L. Bianco, «Résistance paysanne», *Actual Marx*, 22, 2^e semestre 1997, (49)
p. 138-152.

تحديداً الذي يرى أن الواقع الاجتماعي الذي تنتجه الهيمنة، إنما يأتي غالباً ليؤكد التمثيلات التي تتسب إلىها كي تمارس وتبشر نفسها.

على هذا النحو هي رؤية المركبة الذكرية تشرعها باستمرار الممارسات نفسها التي تحدها. وبما أن استعدادات النساء هي نتاج استدماج الحكم المسبق السلبي ضد المؤنث، المؤسس في نظام الأشياء، فإن النساء لا يستطيعن سوى تأكيد هذا الحكم المسبق باستمرار. هذا المنطق إنما هو منطق اللعنة، بالمعنى القوي للتنبؤة ذاتية التحقق (Self-Fulfilling Prophecy) المتشائمة، التي تستدعي فحصها الخاص وتعمل على جلب ما تشخصه. ويعمل ذاك المنطق يومياً في عدد من المبادلات بين الجنسين. إن الاستعدادات ذاتها التي تصبو بالرجال إلى التخلص للنساء عن المهام الدونية والمساعي الخسيسة والتافهة (كتطلب الأسعار والتحقق من الفواتير والتماس تخفيض الثمن كما يحصل في عوالمنا)، أي باختصار إلى التخلص من كل السلوكيات التي لا تتلاءم كثيراً مع الفكرة التي يكونونها عن كرامتهم، هي التي تحملهم أيضاً على لوم النساء على «ضيق ذهنهن»، أو «وضاعتهن المبتذلة» إن لم نقل توبيخهن، إذا ما فشلن في أعمالهن التي تركت لهن مهمة تنفيذها، وذلك من دون التوافق بتحميل رصيدهن نجاحاً محتملاً⁽⁵⁰⁾.

(50) المقابلات والملاحظات التي حققناها في إطار أبحاثنا عن اقتصاد إنتاج الماء العقاري، أعطتنا فرصاً كثيرة للتأكد من أن ذلك المنطق مازال سارياً اليوم أيضاً وقرباً جداً منا (انظر : P. Bourdieu, «Un Contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, p. 34-51).

وإذا لم يعد بمقدور الرجال بعد تصريح الاحتقار المتعالي نفسه دائماً تجاه الاهتمامات الخسيسة للاقتصاد (باستثناء الفضاءات الثقافية على الأرجح)، فإنه ليس نادراً أن يؤكدوا وضعيتهم العلوية، خاصة عندما يشغلون مراكز سلطة، من خلال تسجيل لامبالاتهم تجاه المسائل الثانوية لإدارة المصالح المتروكة للنساء غالباً.

تجد الهيمنة الذكورية إذاً كل الظروف مجتمعة لملء ممارستها. والحضور المعترف به كونياً للرجال، يتأكد في موضوعية البنى الاجتماعية ونشاطات الإنتاج وإعادة الإنتاج، والقائمة على تقسيم جنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي، ويمنح للرجل النصيب الأوفر، وكذلك في الترسيمات الملازمة لكل الهاابتواتسات. ولكون الترسيمات شُكلت بشروط مماثلة، ومن ثمةً معطاة موضوعياً، فإنها تشتعل باعتبارها قوالب لإحساسات وأفكار وأفعال كل أفراد المجتمع، وعلى أنها إعلائية (Transcendantale) تاريخية. وبما أنها متبادلة كونياً، فإنها تفرض نفسها على كل عون على أنها إعلائية. وبالتالي، فإن التمثيل الذكوري المتمرّك لإعادة الإنتاج البيولوجي وإعادة الإنتاج الاجتماعي نفسه، يجد نفسه محملاً بموضوعية الحس المشترك، المتفق عليه على أنه تسوية عملية ومعتقدية (Doxique) على معنى الممارسات. وحتى النساء أنفسهن تطبقن على كل واقع، وبشكل خاص على علاقات السلطة اللواتي يجدرن أنفسهن أسيرات لها، ترسيمات ذهنية هي نتاج استدماج علاقات السلطة تلك، وتعبر عن نفسها في التعارضات المؤسسة للنظام الرمزي. ويستطيع ذلك أن أفعال المعرفة التي للنساء هي بالمناسبة نفسها أفعال اعتراف عملية وانتساب معتقدٍ واعتقاد ليس عليه أن يفكر بنفسه، ولا أن يؤكّد نفسه باعتباره كذلك، وهو الذي «يصنع»، على هذا التحو، العنف الرمزي الذي تتعرض له⁽⁵¹⁾.

(51) إن المؤشرات الشفهية أو غير الشفهية التي تعني الوضعية الهيمنة رمزاً (المتعلقة بالرجل والنبل والزعيم... إلخ). لا يمكن أن تفهم (تقريباً مثل شرائط الرتب العسكرية التي يجب تعلم قراءتها) إلا من قبل أناس تعلموا «فك الرموز».

وعلى الرغم من أنني لا أحمل أي وهم عن قدرتي على تبديد كل أشكال سوء الفهم مقدماً، إلا أنني أحذر فقط من المغالطات الأكثر ابتذالاً، التي ترتكب مثلما هو شائع بخصوص العنف الرمزي، والتي لديها جماعتها مبدأ تأويل مختصر لصفة «رمزي» مستخدماً هنا بشكل دقيق للغاية، على ما اعتقاد، والذي سبق أن عرضت أنسسه النظرية في مقالة أصبحت قديمة الآن⁽⁵²⁾. ولو أخذت مفردة «رمزي»، في أحد معانيها الأكثر شيوعاً، فإنه يفترض أحياناً أن التشديد على العنف الرمزي هو تقليل من دور العنف الجسدي، وإنساد (Faire oublier) أن ثمة نساء معتقات ومغتصبات ومستغلات، أو توخي تبرئة الرجال من هذا الشكل من العنف، وهذاأسوأ بكثير وهو ليس الحال على الإطلاق أبداً. ولو فهمنا مفردة «رمزي» بالتعارض مع الواقع والعيني، فإننا نفترض أن العنف الرمزي يمكن أن يصبح عنفاً «روحياً» خالصاً ومن دون آثار واقعية في نهاية الأمر. هذا التمييز الساذج والمخصّ بمادية بدائية (Primaire)، إنما هو ما تسعى إلى تدميره النظرية المادية لاقتصاد المتع الرمزي التي أعمل على بنائها منذ سنوات عديدة، وإيجاد موقع لموضوعية التجربة الذاتية لعلاقات الهيمنة في النظرية. وهناك سوء فهم آخر يقضي بأن الإحالة إلى الإثنولوجيا التي حاولت هاهنـا أن أبين وظائفها الكشفية (Heuristique)، هي إحالة يشتبه في أنها ترميم، تحت ظواهر علمية أسطورة «المؤنث الأبدى» (أو المذكر الأبدى)، أو تأييد بنية الهيمنة الذكورية من خلال وصفها بأنها ثابتة وأبدية وهذا أخطر بكثير. في حين، وعلى عكس الجزم بأن بنى الهيمنة هي بنى لاتاريخية، فإني

P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, mai - juin (52) انظر :

1977, p. 405-411.

سأحاول أن أقيم الحجّة على أن تلك البنى هي نتاج عمل لا يتوقف (إذاً تاريخي) لإعادة الإنتاج التي يساهم فيها أعوان فرادي (منهم الرجال، مع أسلحة مثل العنف الجسدي، أو العنف الرمزي)، ومؤسسات وعائلات وكنيسة ومدرسة ودولة.

ويُطبق المهيمن عليهم على علاقات الهيمنة مقولات مبنية من وجهة نظر المهيمنين، فتجعلها، تبعاً لذلك، تبدو وكأنها طبيعية. وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى نوع من التبخيض الذاتي (Auto-*dépréciation*)، لا بل التحقير الذاتي (Auto-dénigrement) المُمنهج، ويظهر جلياً، كما رأينا، في التمثيل الذي تصطنعه نساء القبائل لأنفسهن عن جنسهن كشيء منقوص وبشع، لا بل مثير للاشمئزاز (أو في عوالمنا، في الرؤية التي لعدد من النساء عن أجسادهن على أنه غير متوافق مع أصول جمالية مفروضة من الدرجة)، وبشكل أعم في انتسابهم إلى صورة محقرة (Dévalorisante) للمرأة⁽⁵³⁾. والعنف الرمزي يتمأسس بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمن عليه إلا منحه للمهيمن (إذاً للهيمنة)، وذلك عندما لا يحظى المهيمن عليه - لأجل التفكير بذلك، أو التفكير بنفسه، أو خيراً من ذلك التفكير بعلاقته مع المهيمن - إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما، والتي ليست سوى الشكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تُظهر هذه العلاقة على أنها طبيعية أو بتعبير آخر، عندما تكون الترسيمات التي يستخدمها (المهيمن عليه) ليُدرك نفسه ويقيمه، أو ليفهم ويقيّم المهيمنين (مرتفع / منخفض، ذكر / مؤنث، أبيض / أسود... إلخ)، هي النتاج لاستداماج التنضيدات (Classements)، طبعت كذلك، والتي كينونته الاجتماعية هي الناتج.

(53) خلال المقابلات التي أجريت في فرنسا العام 1996، فإنه لأمر متواتر جداً أن تعبر النساء عن الصعوبة لديهن لقبول أجسادهن.

ولكوني عاجزاً عن أن أعرض برهافة كافية (يتطلب الأمر فرجينيا وولف Virginia Woolf)، أمثلة عديدة كفاية، ومترفة كفاية، وكثيرة الإفحاح عن وضعيات واقعية، أين يمارس ذلك العنف الناعم وغير المرئي غالباً، فإني أكتفي بملحوظات تفرض نفسها بموضوعانيتها (Objectivisme)، بأسلوب لا جدال فيه، أكثر من التوصيف الامتناهي الصغر للتفاعلات. هكذا نلاحظ أن النساء الفرنسيات يصرّحن بغالبية واسعة جداً أنهن يتمنين أن يكون لهن شريك أكبر سنًا، وكذلك على نحو متماساك للغاية أكبر منهن، وذهبت ثلثا النساء إلى حد رفض علني لرجل أقل عمراً منها⁽⁵⁴⁾، مما الذي يعني هذا الرفض لرؤيه اختفاء المؤشرات العاديه «للتراتبية» الجنسية؟ يجيب ميشال بوزون Michel Bozon بأن «نقبل بانقلاب المظاهر، يعني أن نعطي الانطباع بأن المرأة هي التي تهيمن، وهذا (وبشكل مفارق) يحطّ منها اجتماعياً: وهي تشعر بأنها منقوصة مع رجل منقوص»⁽⁵⁵⁾. لا يكفي أن نلاحظ إذاً أن النساء توافقن عموماً مع الرجال (الذين يفضلون من جانبهم نساء أصغر سنًا) لقبول

(54) تبعاً للمنطق ذاته، فإن ميرا ماركس فيري Myra Marx Ferree (التي تذكر بأن العقبة الرئيسية لتحول تقسيم العمل المنزلي يمكن في الواقع في أن المهام المنزليه تفهم على أنها «لا تناسب الرجال الحقيقيين» Unfit for «Real Men») وتشير إلى أن النساء يحببن المساعدة التي يتلقينها من الزوج خوفاً من الحط من قدره (انظر : M. Marx Ferree, «Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family» in K. Brooklin Sacks et D. Remy [eds] *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N.J.], Rutgers University Press, 1984, p. 73).

M. Bozon: «Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie», I: «Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge», *Population*, 2, 1990, p. 327-360; II: «Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint», *Population*, 3, 1990, p. 565-602; ، «Apparence physique et choix du conjoint», *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, p. 91-110.

العلامات الخارجية لمنزلة مهيمن عليها. والنساء في التمثيل الذي يصنعنه لأنفسهن عن علاقاتهن مع الرجل الذي ترتبط به هو يتهم الاجتماعية (أو ستصبح)، يأخذن في حسابهن التمثيل الذي يجد مجموع النساء والرجال أنفسهن منقادين لا محالة لتكوينه عن الرجل، من خلال تطبيق ترسيمات الإدراك والتقويم المقبولة كونياً (في الجماعة المعنية). وبما أن هذه المبادئ المشتركة تتطلب بطريقة ضمنية وقاطعة أن يحتل الرجل الموضع المهيمن داخل الزوج Couple)، على الأقل ظاهرياً وإزاء الخارج، فهذا من أجله ومن أجل كرامته التي تعرف له بها النساء قبلياً (A priori) واللواتي يردن رؤيتها معترفاً بها كونياً، وهو كذلك من أجل أنفسهن أيضاً وكرامتهن، أن لا يستطيعن ابتغاء رجل وحبه إلا إذا كانت كرامته مؤكدة بوضوح ومثبتة في واقعة «أنه يتتجاوزهن» بجلاء ومن خلالها. وذلك بالتأكيد خارج كل حساب، ومن خلال الاعتباطي الظاهري لم يُمْلِي لا ينافق ولا يعلّل، لكن لا يمكن أن يولد وأن يكتمل كما تشهد ملاحظة الفروقات المرجوة والواقعية أيضاً إلا في تجربة التفوق، العمر والقامة (المبررين على أنهما مؤشرات نضج وضمادات بالأمان) أكثر العلامات تسلیماً بها وأكثرها اعترافاً بها من الجميع بجلاء⁽⁵⁶⁾.

وللذهاب إلى أقصى حدود المفارقations التي لا تفهمها إلا رؤية استعدادية Dispositionnaliste)، يكفي أن نشير إلى أن النساء اللواتي يظهرن أنفسهن أكثر الخاضعات للنموذج «التقليدي» - أن يُعَوَّلَن على رجائهن في وجود فارق أكبر في العمر، هن نساء يتواجدن بشكل

(56) يجب التذكير أيضاً بالألعاب البارعة للغاية التي من خلالها - لدى القبائلين - بعض نساء (الشريفات) يعلمون، على الرغم من أنهن عملياً مهيمنات، تبني وضعية الخصوص، فتشمع للرجل بأن يظهر وأن يُظهر نفسه على أنه مهيمـن.

خاص في أوساط الحرفيين والتجار وال فلاحين والعمال كذلك. وهي فئات يبقى الزواج فيها بالنسبة إلى النساء الوسيلة المفضلة للحصول على وضعية اجتماعية، كما لو أن الاستعدادات الخاضعة هي نتيجة استواء لاواع لاحتمالات مشتركة بينية موضوعية للهيمنة، تُنتج المعادل لماً يمكن أن يكون عليه حساب للمصلحة، وهو حساب مدرك جيداً. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الاستعدادات تنحو إلى الضعف - مع آثار التخلفية (Hysteresis) بالتأكيد، التي لا تستطيع تحليل متغيرات الممارسات والإمساك بها انطلاقاً من المنزلة المشغولة وحسب، بل أيضاً بحسب المسار الذي يسمح بمتلك ناصيتها - كلما نقصت التبعية الموضوعية التي تساهم في إنتاجها والحفاظ عليها (والمنطق نفسه لاستواء الاستعدادات لحظوظ موضوعية هو الذي يفيدنا في أن نلاحظ أن بلوغ النساء إلى العمل المهني هو عامل مرجح لبلوغهن الطلاق)⁽⁵⁷⁾. وهذا ما ينزع إلى أن يؤكّد الميل الحبّي (Inclination amoureuse)، على عكس التمثيل الرومانسي، ليس معنى من شكل لعقلانية لا تدين بشيء للحساب العقلاني، أو بتعبير آخر، إن الحب في جزء منه هو غالباً حب قدرى (Destin social)، أي حب القدر الاجتماعي (Amor fati).

هكذا لا نستطيع التفكير في هذا الشكل الخصوصي للهيمنة إلا بشرط تجاوز تناوب الإكراه (بواسطة قوى) والقبول (له أسبابه) للقهر الآلي، والخضوع الإرادي والحرّ والمعتمد، لا بل المحسوب. إن أثر الهيمنة الرمزية (سواء كانت إثنية أو نوعاً أو ثقافة أو لساناً، ...

B. Bastard et L. Cardia-Vouèche, «L'activité professionnelle des (57) انظر : femmes: une ressource mais pour qui? Une Réflexion sur l'accès au divorce», *Sociologie du travail*, 3, 1984, p. 308-316.

(Consciences) لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة (el-x)، بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي (connaissantes) والتقدير والفعل، المشكلة للهابتوس والتي تؤسس إلى جانب قرارات الوعي ورقابات الإرادة، لعلاقة غامضة للغاية من المعرفة مع نفسها⁽⁵⁸⁾. وهكذا فإن المنطق المفارق للهيمنة الذكورية، والخاضع الأنثوي الذي نستطيع أن نقول عنه في الوقت نفسه، ومن دون تناقض: إنه عفوياً ومسلوب، وإنه ليس بالمستطاع فهمه إلا إذا علمنا الآثار الدائمة التي يمارسها النظام الاجتماعي على النساء (وعلى الرجال)، أي الاستعدادات العفوية الممنوحة لهذا النظام الذي يفرضه عليهم ذاك المنطق.

إن القوة الرمزية هي شكل للسلطة تمارس على الأجساد مباشرة خارج كل إكراه جسدي كما يفعل السحر، لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودعة، كمحركات، في أعمق أعماق الأجساد⁽⁵⁹⁾. وإذا ما استطاعت تلك القوة أن تعمل مثل فضائل

(58) بين الكثير من الشهادات أو الملاحظات حول تجربة العنف الرمزي المشارك مع الهيمنة الألسنية، سأذكر واحدة فقط لسمتها النموذجية، تلك التي تعرضها م. أبيودين غوك - باريولا (M. Abiodun Goke-Pariola)، بخصوص نيجيريا المستقلة، فتأيد «التبخيس المستدخل لكل ما هو «بلدي»، يظهر بطريقة صاخبة بشكل خاص في العلاقة التي يقيمها النيجيريون مع لسانهم الخاص (الذي يرفضون أن يُعلم في المدرسة) ومع لسان المستعمر السابق الذي يتكلمونه «عبر تبني التخلق (hexis) الجسدي للإنجليز (...) للحصول على ما يعتبر أنه اللكتة الأنفية للإنجليزية».

A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993.
انظر :

(59) يمكننا أن نفكر في تلك التعبيرات بالفعالية الرمزية للرسالة الدينية (البراءة البابوية، الإرشاد، النبوة... إلخ) حيث من الواضح أنها ترتكز على عمل مسبق من التنشئة الاجتماعية الدينية (التعليم الديني، مخالطة دور العبادة وخاصة الانغماس المبكر في فضاء مشبع بالتدليل).

(Déclic)، أي مع إنفاق من الطاقة ضعيف للغاية، فلأنها لم تفعل شيئاً سوى إثارة الاستعدادات التي أودعها عمل التلقين والاستدماج في الذين أو اللواتي، بفعل ذاك، أعطوه قوة. بمعنى آخر تجد القوة الرمزية شروطها للإمكان (Possibilité) ومقابلها الاقتصادي (بمعنى موسّع للكلمة) في ضخامة العمل الأولى الذي هو ضروري للقيام بتحول ثابت للأجساد، وإنتاج الاستعدادات الدائمة التي تشيرها وتوقظها هو عمل تحويلي يزداد قوّة بقدر ما يمارس، في الأساس بأسلوب لامرأي ومختال، عبر الاستئناس غير المحسوس بعالم فيزيائي مبني رمياً، عبر التجربة المبكرة والمطلولة للتفاعلات المسكونة ببني الهيمنة.

إن أفعال المعرفة والاعتراف العملية للحدود السحرية بين المهيمنين والمهيمن عليهم التي يشيرها سحر السلطة الرمزية، والتي يساهم من خلالها المهيمن عليهم، من دون علمهم غالباً، ضد مشيئتهم أحياناً، في تمرير الهيمنة عليهم عبر قبولهم الضمني بالحدود المفروضة. وتأخذ غالباً هذه الأفعال شكل أحاسيس جسدية - عيب، إهانة، خجل، قلق، تأثم - أو شكل أهواء وعواطف - حب، إعجاب، احترام - ، وهي مشاعر أكثر إيلاماً أحياناً، لأنها تفضح بتمظهراتها المرئية، كالاحمرار، والحرج الكلامي، وسوء التصرف، والارتباك، والغضب أو الغيظ العاجز، وكلها أساليب للمخصوص للحكم (Jugement) المهيمن، حتى لو كانت رغمماً عنه وعن جسده المدافع، وهي أساليب عديدة للتحقق، أحياناً في الصراع الداخلي وانشطار الأنماط من التواطؤ الجوفي الذي يقيمه الجسد المتفلت من توجيهات الوعي والإرادة، مع الرقابات الملزمة للبني الاجتماعية.

إن أهواء الهايتوس المهيمن عليه (من وجهة نظر النوع، الإثنية، الثقافة أو اللسان) بما هي علاقة اجتماعية مجسدنة (Somatisée)،

وقانون اجتماعي حُول إلى قانون مستدمنج، هي ليست أهواه يمكن تعليقها بمجرد جهد بسيط للإرادة، قائمة على استيعاء (Prise de conscience) مُحرّر. وإذا كان موهماً وهمماً كاملاً أن نعتقد بأنه يمكن للعنف الرمزي أن يُقهر فقط بأسلحة الوعي والإرادة وحدها، فلأن الآثار والظروف لفاعليته متصلة في أكثر ما في الأجساد حميمية على شكل استعدادات. ونلحظ ذلك تحديداً في حال علاقات القرابة، وكل العلاقات المصمّمة بحسب هذا النموذج، حيث تعبّر هذه الميول الثابتة للجسد المنشأ (المطبع) اجتماعياً، وتعيش في منطق العاطفة (الحب البنوي والأخوي... إلخ)، أو في منطق الواجب، والتي غالباً ما تختلط بتجربة الاحترام والتفضي العاطفي، وتستطيع البقاء طويلاً عند اختفاء شروطها الاجتماعية للإنتاج. وهكذا نلاحظ أنه عندما تختفي الإكراهات الخارجية، وعندما تكتسب الحريات الشكلية - حق الانتخاب، حق التعليم، بلوغ جميع المهن بما فيها السياسية فإن الإقصاء الذاتي، والنذر (Vocation) (الذي «يُعمل» بشكل سلبي، وإيجابي بالقدر ذاته) يأتيان لأخذ المناوبة للإقصاء الصريح. والطرح خارج الأمكانية العامة، الذي عندما يتتأكد صراحة، كما عند القبائل، ويحكم على النساء بفضاءات منفصلة، ويجعل الاقتراب من فضاء ذكري، مثل تخوم المَحْفل (Assemblée)، تجربة مرعبة، يمكن أن يتم في مكان آخر، وبالفعالية نفسها تقريباً، عبر ذلك النوع من رهاب الأمكانية (Agoraphobie) المفروض اجتماعياً والذي يمكن له الاستمرار طويلاً بعد إلغاء الممنوعات الواضحة تماماً والذي يدفع بالنساء لإقصاء أنفسهن عن الساحة العامة (Agora).

إن التذكير بالآثار التي تطبعها الهيمنة على الأجساد باستمرار، والآثار التي تمارسها عبرها، لا يعني دعم هذا الأسلوب الماكر بشكل خاص، في الإقرار بالهيمنة التي تقضي بأن نعزّو للنساء

مسؤولية اضطهادهن المخصوص بهن عبر الإيحاء، كما نفعل أحياناً، بأنهن يخترن تبني ممارسات خاضعة («النساء هن أسوأ أعداء أنفسهن»)، أو حتى أنهن يحببن هيمنتهن المخصصة بهن، وأنهن «يتلذذن» بالممارسات التي تنزل بهن عبر شكل من الممازوشية المكونة لطبيعتهن. يجب الإقرار في الوقت ذاته بأن الاستعدادات الخاضعة» التي نسمح بها أحياناً «لتائب الضحية»، هي نتاج البني الموضوعية، وإن تلك البني لا تدين بفعاليتها إلا للاستعدادات التي تحركها، وتساهم بإعادة إنتاجها. إن السلطة الرمزية لا يمكن لها أن تُمارس من دون مساهمة أولئك الذين تصيبهم، والتي لا تصيبهم، إلا لأنهم بنوها كما هي، لكن كي تنجذب الوقوف على هذه المعاينة (مثل البنائية المثالية، والإثنوغرافيا المنهجية أو غيرها)، فإنه يجب فهم وإدراك البناء الاجتماعي للبني المعرفية التي تنظم أفعال بناء الحياة وسلطاتها، وأن الاستيعاب الواضح بأن هذا البناء العملي هو أبعد من أن يكون الفعل الذهني والوعي والحرز والمتعبد لـ«ذات» (Sujet) معزولة، هو نفسه نتيجة سلطة متصلة على الدوام في جسم المهيمن عليهم على شكل ترسيمات إدراك واستعدادات (للإعجاب، للاحترام، للحب... إلخ)، تجعل بعض التظاهرات الرمزية للسلطة حساساً.

وإذا كان حقاً أن الاعتراف بالهيمنة يفترض دائماً فعل معرفة، حتى عندما تبدو الهيمنة قائمة على القوة العارية كقوة السلاح أو قوة المال، فإن ذلك لا يلزم عنه، لهذا، أن تكون لنا أسباب وجيهة لوصفها بلغة الوعي، بواسطة «مخرج» ذهني ومدرسي، كما عند ماركس (Marx) (وخاصة عند أولئك الذين، بعد لوكاش Lukács)، يتحدثون عن «الوعي المزيف»، يحمل على انتظار احتياز النساء للأثر الآلي «اللاستيعاء»، متتجاهلين، نتيجة غياب نظرية

استعدادية للممارسات، العتمة والجمود الناجمتين عن تأصيل البنى الاجتماعية في الأجساد.

وإذا ما أبانت جيداً جان فافريه سعادة (Jeanne Favret-Saada) عدم ملاءمة مقوله (Notion) «الموافقة» التي تحصل «بالإقناع والإغراء»، فإنها لم تستطع الخروج حقاً من تناوب الإلزام والموافقة، باعتباره «قبولاً حراً» و«اتفاقاً صريحاً»، لأنها بقيت سجينه مثل ماركس الذي استعارت منه تعبير الاستلاب في فلسفة «الوعي» (هكذا تتحدث عن «الوعي المهيمن عليه، المجزأ والمتناقض للمضطهد»)، أو «احتياج وعي النساء من قبل السلطة الجسدية والحقوقية والعقلية للرجال»، فنتيجة عجز استيعاب الآثار الثابتة التي يمارسها النظام الذكري على الأجساد، فإنها لم تستطع فهم الخصوص المفتون الذي يشكل الأثر الخالص للعنف الرمزي⁽⁶⁰⁾. إن لغة «المخيال» («Imaginaire») الذي نلاحظ استعمالها له هنا وهناك، خطط عشواء بعض الشيء، هو من دون شك أيضاً، غير ملائم أكثر من سلفه «الوعي»، لأنه يميل بشكل خاص إلى أن ينسى أن مبدأ الرؤية المهيمنة ليس مجرد تمثيل عقلي، وهواماً (أفكار في الرأس) وأيديولوجياً، بل نسقاً من البنى المتواصلة بثبات في الأشياء والأجساد. ومما لا شك فيه في أن نيكلود ماتيو (Nicole-Claude Mathieu) هي من دفعت إلى أبعد حد، في نص عنوانه «الوعي المهيمن عليه»⁽⁶¹⁾، نقد مفهوم الموافقة الذي «يلغي تقريرياً كل

J. Favret-Saada, «L'arraisonnement des femmes», *Les Temps modernes*, (60) février 1987, p. 137-150.

N. - C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Coté - (61) femmes, 1991.

مسؤولية من قبل المضطهد⁽⁶²⁾ و «يلقي مرة أخرى أيضاً التأثير على المضطهد (المضطهدة)»⁽⁶³⁾. ولأنها عجزت عن التخلص عن لغة «الوعي»، فإنها لم تدفع بما فيه الكفاية حتى النهاية تحليل تحديات إمكانيات الفكر والفعل التي تفرضها الهيمنة على المضطهدين⁽⁶⁴⁾، واحتياج وعيهم من قبل السلطة كلية الوجود للرجال⁽⁶⁵⁾.

هذه التمييزات النقدية ليست مجانية على الإطلاق، فهي تنطوي في الواقع على أن الثورة الرمزية التي تدعوا إليها الحركة النسوية لا يمكن أن تخزل بانقلاب الضمائر والإرادات. ولأن أساس العنف الرمزي لا يكمن في الضمائر المخدوعة التي يكفي تنويرها، بل في استعدادات معينة على بنى الهيمنة التي هي نتاج، فإننا لا نستطيع انتظار قطيعة علاقة التواطؤ التي يهبها ضحايا الهيمنة الرمزية للمهيمنين إلا من تحول جذري للشروط الاجتماعية لإنتاج الاستعدادات التي تحمل المهيمن عليهم على تبني وجهة نظر المهيمنين أنفسهم في النظر إلى المهيمنين وإلى أنفسهم ذاتها.

(62) المصدر نفسه، ص 225.

(63) المصدر نفسه، ص 226.

(64) المصدر نفسه، ص 216.

(65) المصدر نفسه، ص 180. يجب التذكير سريعاً بأن الاختراقات الأكثر حسماً لنقد الرؤية الذكرية لعلاقات إعادة الإنتاج (مثل التقليل، في الخطاب وفي صنخ والمساهمة النسوية بحصر المعنى) وجدت دعائهما الأكثر ضماناً في التحليل الإثنولوجي للممارسات الطقوسية على وجه التحديد (انظر على سبيل المثال النصوص التي جُمعت بواسطة N.-C. Mathieu, in N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraisionnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

إن العنف الرمزي لا يتحقق إلا من خلال فعل معرفة وجهل عملي يمارس من جانب الوعي والإرادة، ويمنع «سلطته المنشورة» إلى كل تظاهراته وإيعازاته وإيحاءاته وإغراءاته وتهديداته وما خذله وأوامر دعوته إلى الانضباط. لكن علاقة هيمنة، التي لا تعمل إلا من خلال توافق الاستعدادات، تتبع بعمق، لأجل تأييدها أو تحويلها، بتأييد أو تحول البنى، والتي كانت تلك الاستعدادات نتاجاً لها (وبشكل خاص لبنية سوق المتع المرمي)، والذي يقضي قانونه الجوهرى أن يعامل النساء كأشياء (Objets) تداول من أسفل إلى أعلى).

النساء في اقتصاد المتع الرمزي

إن الاستعدادات (Habitus) غير منفصلة، إذاً، عن البنى (Habitudnes) بالمعنى الذي قصده لاينتز (Leibniz) التي تنتجهما وتعيد إنتاجها عند الرجال كما عند النساء، وبشكل خاص، عن كامل بنية النشاطات التقنية - الطقوسية التي تجد جوهرها الأخير في بنية سوق المتع المرمي⁽⁶⁶⁾. إن مبدأ الدونية والاستبعاد للمرأة الذي يصدق عليه ويضخم النسق الأسطوري - الطقوسي للدرجة العمل منه مبدأ لتقسيم كل الكون، ليس شيئاً آخر إلا اللامثال (Dissymetrie) الجوهرى الذي هو لامثال الذات والموضوع، والعون والوسيلة، والذي يتأسس بين الرجل والمرأة على أرضية المبادلات الرمزية، وعلى أرضية علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي،

(66) مستبقاً بعض حدس فلاسفة حديثين أمثال بيرس (Peirce)، يتحدث لاينتز (Leibniz) عن (d'habituidines) طرق لتكون ثابتة، بني متحددة من التطور للإشارة إلى ما يعلن عن نفسه في التعبير انظر : G. W. Leibniz, «Quid sit idea», in Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, p. 263-264.

حيث الإجراء المركزي هو السوق الزواجية، والذي هو في أساس النظام الاجتماعي كله. ولا تستطيع النساء الظهور فيه إلا كأشياء، أو بالأحرى كرموز، حيث إن المعنى قد تشكل خارجها، وحيث إن وظيفتها هي في المساعدة في تأييد أو زيادة رأس المال الرمزي الممسوك من الرجال. تلك هي حقيقة المكانة الممنوحة للنساء، التي تتكشف بالتضاد (*A contrario*) في الوضعية الحدية الفاصلة، حيث اتقاء لاندثار النسل ليس لعائلة من سبيل سوى أن تتخذ رجلاً لإبنتهما، على معنى الوراثة (*l'awrith*) والذي على عكس استعمال السكن الأبوي، يقيم في منزل زوجته، يتجلو فيه كامرأة، وهذا الرجل الذي يأتي للإقامة في منزل عروسه، يتنقل إذاً كامرأة، أي كشيء («إنه يعمل زوجة»، يقول القبائليون). هكذا تجد الذكورة نفسها في موضع شك، فنلاحظ في بيارن (Béarn) في فرنسا كما في منطقة القبائل أن المجموعة بكاملها تسدي ضرباً من التسهيل الباب للخدع التي تستخدمها العائلة التي هكذا أهينت لإنقاذ الظاهر من شرفها، بما أن ذلك أصبح ممكناً، وشرف «الرجل الشيء» الذي يضع شرف عائلته المضيفة موضع تساؤل من خلال إلغاء نفسه كرجل.

وفي منطق اقتصاد التبادلات الرمزية، وفي البناء الاجتماعي لعلاقات القرابة والزواج بتحديد أكثر الذي يعزز للنساء مكانتهن الاجتماعية كأشياء للتبدل، حددت طبقاً لمصالح الرجال، وخصصت لتساهم بذلك في إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال، حيث يمكن تفسير الأولوية الممنوحة للذكورة في علوم التصنيفات الثقافية. إن تحريم المحارم الذي يرى فيه ليفي سترووس (Lévi-Strauss) الفعل المؤسس للمجتمع، بما أنه يتضمن فرض (*Impératif*) التبادل المتفق عليه على أنه تواصلٌ متساوٍ بين الرجال، ملازم لمؤسسة

العنف التي من خلالها تنكر النساء باعتبارهن ذوات (Sujets) للتبادل والتحالف اللذين يقامان عبرهن، لكن من خلال اختزالهن إلى حال الأشياء، أو بالأحرى إلى وسائل رمزية للسياسة الذكورية. وبما أنهن منذورات لتجول، مثل إشارات ائتمانية (Fiduciaire)، ولتأسيس علاقات بين الرجال كذلك، فإنهن نساء مختزلات إلى مكانة وسائل إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي والاجتماعي. ولعله يجب أن نرى، إذا ما دفعنا بالقطيعة مع الرؤية «السيميولوجية» الصرف ليفي ستراوس إلى نهايتها، في التداول السادوي (Sadienne)، الذي يجعل، مثلما تقول آن ماري داردينينا (Anne-Marie Dardigna)، من «الجسد النسوي»، بالمعنى الحرفي، موضوعاً قابلاً للتقييم والتبادل البيني، يُتبادل بين الرجال بالطريقة نفسها كما تُتبادل النقود⁽⁶⁷⁾، والحد المختب للأمل أو التهكمي للتداول اليفي ستراوسي، الذي أضحت ممكناً بخيبة الأمل (التي تمثل الشبقية أحد سماتها) المرتبطة بتعظيم المبادرات النقدية، يسلط الضوء على العنف الذي يرتكز عليه التبادل الشرعي للنساء الشرعيات في نهاية التحليل.

إن القراءة السيميولوجية بحصر المعنى، والتي تتصور تبادل النساء، كأنه علاقة تواصل، تحجب البعد السياسي للمعاملة الزوجية، باعتبارها علاقة قوى رمزية⁽⁶⁸⁾ هادفة إلى الحفاظ أو الزيادة على القوة الرمزية، إضافة إلى التأويل «الاقتصادي المحضر» سواء كان ماركسياً أو غير ذلك، الذي، عبر خلطه منطق نمط الإنتاج

A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, F. Maspero, 1980, p. 88.

(68) حول نتائج القطيعة مع الرؤية السيميولوجية (Sémiologique) للتبادل في فهم P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire, op. cit.*, p. 13-21, et التبادل الألسني انظر: passim

الرمزي مع منطق نمط الإنتاج الاقتصادي حصرياً، يتعامل مع تبادل النساء كتبادل للسلع، ويشتريان في إخفاء الإيمان الأساسي لاقتصاد المتعار الرمزي. وبما أن هذا الاقتصاد وُجّه نحو مراكلة رأس المال الرمزي (الشرف) فإنه يحول مواد خام مختلفة، والمرأة في المقام الأول منها، لكن يحول أيضاً كل الأشياء الجديرة بأن تتبادل في الأشكال إلى هبات (وليس إلى منتجات)، أي إلى إشارات تواصل لا تنفصل عن وسائل الهيمنة⁽⁶⁹⁾.

هكذا نظرية تأخذ في حسابها ليس فقط البنية الخاصة لهذا التبادل، بل تأخذ أيضاً العمل الاجتماعي الذي يتطلب من الذين ينجزونه، وخاصة من ذلك العمل الضروري لإنتاج وإعادة إنتاج الأعوان (النشطتين: أي الرجال، أو السلبين: أي النساء) والمنطق ذاته الذي للبنية وإعادة إنتاجهم، وذلك ضد الوهم الذي يقضي بأن رأس المال يعيد إنتاج نفسه بطريقة ما بقوته المخصّصة به، وخارج فعل الأعوان الذين حُددوا مكاناً وزماناً (*Situés et datés*). إن (إعادة) إنتاج الأعوان، هي (إعادة) إنتاج الفئات (بالمعنى المزدوج لترسيمات الإدراك والتقييم والمجموعات الاجتماعية) التي تنظم العالم الاجتماعي، فئات القرابة طبعاً، وكذلك أيضاً الفئات الأسطورية - الطقوسية. إن (إعادة) إنتاج اللعب والرهانات، هي (إعادة) إنتاج لشروط بلوغ إعادة الإنتاج الاجتماعي (وليس بلوغ الجنسانية وحدتها)،

(69) ذلك التحليل المادي لاقتصاد المتعار الرمزي يسمح بالهرب من التناوب المدمر بين «المادي» و«المثالي» الذي يتآبَد من خلال التعارض بين الدراسات «المادية» والدراسات «الرمزية» (مميزة بالكامل غالباً، مثل دراسات Michele Rosaldo، Sherry Ortner، Gayle Rubin) لكن بنظري جزئية: فروزالتو وإورتنير (Rosaldo وOrtner) رأيا دور التعارضات الرمزية وتواتر المهيمن عليهم، أما روبيان (Rubin) فقد رأى الرابط مع التبادلات الرمزية والاستراتيجيات الزواجية.

التي يؤمنها تبادل صرافي (Agonistique) يرمي إلى مراكمة أمكنته تَسْيِّة (Statuts généralogiques)، وأسماء ذرية أو أسلاف، أي مراكمة رأس مال رمزي، ومن ثمة مراكمة سلطات وحقوق دائمة على الأشخاص. والرجال ينتجون علامات ويتبادلونها بفعالية كشركاء - أخصام متحدين في علاقة جوهرية من مساواة في الشرف، باعتبار ذلك الشرط عينه لتبادل يمكن أن ينتج التفاوت في الشرف، أي الهيمنة - وهذا ما ينقص الرؤية السيميولوجية الصافية على شاكلة رؤية ليفي ستراوس. إن الالاتناظر هو إذاً جذري بين الرجل الذات، والمرأة موضوع التبادل، بين الرجل المسؤول وسيد الإنتاج وإعادة الإنتاج والمرأة المنتوج المحول لهذا العمل⁽⁷⁰⁾.

وعندما يشكّل اكتساب رأس المال الرمزي، كما هي الحال عند القبائل، الشكل الوحيد للمراكمة الممكنة تقريباً، فإن النساء قِيمُّيتُنَّ حفظها بمنأى عن الإهانة والريبة، والتي وُظفت في مبادرات، يمكن أن ينتجن تحالفات، أي رأس مال اجتماعي وحلفاء مهيبين، أي رأس مال رمزي. وبقدر ما تستطيع قيمة تلك التحالفات، وبالتالي الفائدة الرمزية التي يمكنها توفيرها، تتبع في جزء منها بالقيمة الرمزية

(70) كان يمكنني (أو كان يجب علي) بخصوص كل واحدة من الاقتراحات الواردة أعلاه تسجيل ما يميزها من أطروحتات ليفي ستراوس من ناحية (فعلتها حول نقطة واحدة، التي بدلت على غاية الأهمية)، ومن ناحية أخرى من هذه التحليلات القريبة أو تلك وبشكل خاص من تحليل غيل روبيان، Gayle Rubin, «The Traffic in Women. The Political Economy of Sexe», in R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975),

الذي من أجل أن يحاول عرض اضطهاد المرأة يستعيد من منظار مختلف عن منظاري، بعض سمات التحليل المؤسسة لليفي ستراوس. وذلك سمح لي أن اعترف بحق هؤلاء المؤلفين، فيما أحتفظ بحقي «بالاختلاف»، وبشكل خاص بأن أتجنب عرض نفسي بطريقة أبدوا فيها وكأنني كنت أكرر أو أستعيد تحليل أعارضها.

للنساء الجاهزات للتبادل، أي سمعتهن وعفّتهن بالتحديد - شُكّلت كإجراء تميّي للسمعة الذكورية، ومن ثمّ لرأس المال الرمزي لكل الذرية -، فإن شرف الإخوة أو الآباء المدفوعين إلى يقظة متغطرسة، بل حتى بارانوية تعادل تلك التي للأزواج، هو شكل للمصلحة مفهوم جيداً.

إن النقل الحاسم لاقتصاد المتعال الرمزي الذي ينظم، عبر مبدأ التقسيم الجوهرى، كل إدراك للعالم الاجتماعى، يفرض نفسه على الفضاء الاجتماعى كله، بمعنى أنه يفرض نفسه ليس على اقتصاد الإنتاج الاقتصادي فقط، بل على اقتصاد إعادة الإنتاج البيولوجي أيضاً. على هذا النحو نستطيع أن نفترس، في حال القبائل، إضافة إلى مئات تراث آخر، أن المهمة النسوية الحصرية في الحمل والوضع، تجد نفسها وكأنها ملغاً لصالح العمل الحصرى الذكورى في الأخصاب. (ونشير سريعاً، أن آن ماري أوبيريان (Marie O'Brien) إذا لم تكن مخطأة، من خلال تفحص الأمر من منظور تحليلي - نفسى في رويتها للهيمنة الذكورية، في أن ترى في الهيمنة الذكورية نتاج جهد الرجال لتجاوز افتقارهم وسائل إعادة إنتاج الجنس البشري، وترميم أولوية الأبوة من خلال إخفاء العمل الفعلى للنساء في المخاض، إلا أنها تغفل إرجاع هذا العمل «الأيديولوجي» إلى أسسه الحقيقة، أي إلى الضرورات الملزمة لاقتصاد المتعال الرمزي الذي يفرض تبعية إعادة الإنتاج البيولوجي، وإكراهات اقتصاد المتعال الرمزي الذي يفرض تبعية إعادة الإنتاج البيولوجي لضرورات إعادة إنتاج رأس المال الرمزي)⁽⁷¹⁾. وفي دورة الإنجاب، كما في الدورة

M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

الزراعية، فإن المنطق الأسطوري - الطقوسي يؤثر [من آثر] التدخل الذكوري، الموسوم دائمًا بمناسبة الزواج، أو افتتاح الأرضي المحروثة بطقوس عمومية ورسمية وجماعية على حساب فترات الحمل، سواء حمل الأرض خلال الشتاء، أو حمل المرأة اللذين لا يفضيان إلا إلى أفعال طقوسية اختيارية وشبه سرية: من ناحية، هناك تدخل متقطع وغير مألف في مجرى الحياة، وهو فعل فتح جريء وخطير يُتمم احتفالياً - أحياناً، مثل الحرف الأول، على الملا، وبحضور المجموعة - ومن ناحية أخرى، هناك نوع من سيرورة طبيعية وسلبية للانفصال، حيث المرأة أو الأرض، بما المكان والمناسبة والرافعة أكثر مما هو العون، والتي لا تطلب من المرأة إلا ممارسات تقنية أو طقوسية للمراقبة، وأعمال نذر لمساعدة الطبيعة وهي تعمل (كالعزعز، وجمع الأعشاب للحيوانات). وبفعل ذلك هي أعمال حكم عليها بشكل مضاعف أن تبقى مجهرولة، بدءاً بالرجال: إنها أعمال مألوفة ومتواصلة وعادية وتكرارية ورتيبة، «وضعية وسهلة»، كما يقول شاعرنا، وهي تتم في غالبيتها بعيداً عن العين، وفي عتمة المنزل، أو في فترات الجمود في السنة الزراعية⁽⁷²⁾.

إن التقسيم الجنسي متأنصل من ناحية في تقسيم النشاطات الإنتاجية التي تشتراك فيها فكرة العمل، وهو متأنصل كذلك وبشكل أعم في تقسيم عمل صيانة رأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي الذي يخصّص للرجال احتكار كل النشاطات الرسمية والعامّة التي للتمثيل، وبشكل خاص لكل تبادلات الشرف وتبادلات الكلام

(72) ذلك التناقض بين المتصل والمقطوع موجود، في فضاءاتنا، في التعارض بين رتابة العمل المنزلي النسوى و«القرارات الكبيرة» التي يدعى بها الرجال طوعاً لأنفسهم (انظر: M. Glaude, F. de Singly, «L'Organisation domestique: pouvoir et négociation», *Économie et Statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

(في اللقاءات اليومية وخاصة في المجلس)، وتبادل الهبات وتبادل النساء وتبادل التحديات والاغتيالات (الحرب منها الحدّ الفاصل). وهو متآصل، من ناحية أخرى، في استعدادات (الهابتوسات)، والأبطال الرئيسيين (Protagonistes) لاقتصاد المتع الرمزي: استعدادات النساء التي حولها هذا الاقتصاد إلى حال أشياء تبادل (حتى وإن كن قادرات، وبشروط معينة، على المساهمة على الأقل بتفويض في توجيهه وتنظيم التبادلات الزواجية تحديداً)، واستعدادات الرجال الذين يفرض كل النظام الاجتماعي عليهم، وخصوصاً العقوبات الإيجابية أو السلبية، مشتركة مع اشتغال سوق المتع الرمزي، تفرض اكتساب المهارة والميل الطبيعي المكونين لحس الشرف، فيأخذها على محمل الجد الألعاب التي شكلت كذلك باعتبارها جدية.

ومن خلال وصفي تقسيم النشاطات الإنتاجية وحدها، كما فعلتها في مناسبات أخرى⁽⁷³⁾، ونصب عيني تقسيم العمل بين الجنسين، تبنيت خطأً تعريفاً إثنوغرافياً - مركزياً للعمل كنت قد بنيت بنفسي في مكان آخر⁽⁷⁴⁾ باعتباره اختراعاً تاريخياً، إنه مختلف بعمق عن التعريف ما قبل رأسمالي «للعمل»، بما هو ممارسة لوظيفة اجتماعية يمكن القول عنها إنها «كاملة» أو غير متمايزة، وتضم نشاطات تعتبرها مجتمعاتنا غير منتجة، لأنها تخلي من كل عقاب نقي: تلك هي حال، في مجتمع القبائل وفي أغلب المجتمعات ما قبل الرأسمالية، لكن أيضاً في النبالة في مجتمعات النظام القديم

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358.

(73)

P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris - La Haye, انظر : Mouton, 1963, et Algérie 60, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

(Ancien Régime)، وفي الطبقات المحظوظة للمجتمعات الرأسمالية، كل الممارسات الموجهة مباشرة أو غير مباشرة، نحو إعادة إنتاج رأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي، كأن نفاوض زواجاً، أو أخذ الكلام (Parole) في مجلس الرجال عند القبائل، أو كأن نمارس في أمكناه أخرى رياضة أنيقة، أو نقيم منتدى أو تنظم حفلًا راقصاً أو أن نفتتح مؤسسة خيرية. ييد أن تقبل هكذا تعريف مشوه، يعني أن نمتنع عن الإحاطة علماً بالبنية الموضوعية للتقسيم الجنسي «للمهام» أو الأعباء إحاطة كاملة تمتد إلى كل مجالات الممارسة، وبشكل خاص إلى المبادلات، مع الاختلاف بين المبادلات الذكورية العمومية والمتقطعة والخارجة عن المعتاد، والمبادلات الأنثوية الخاصة، لا بل السرية والمتواصلة والمألوفة، إلى النشاطات الدينية أو الطقوسية، حيث تلاحظ التعارضات من المبدأ ذاته.

هذا التوظيف الأولي في الألعاب الاجتماعية (Illusio)، الذي يجعل الرجل حقاً رجلاً - حسن الشرف والرجولة والفحولة (Fanliness)، أو كما يقول القبائليون، «قبائلية» (thakbaylith) - هو المبدأ المسلم به لكل واجبات المرء تجاه ذاته، وهو المحرك أو الدافع لكل ما يدين به لنفسه، أي لكل ما يجب عليه إتمامه لكي يكون راض عن نفسه أو ليقى أهلاً بنظره، لفكرة معينة عن الرجل. وفي واقع الأمر، ففي العلاقة بين هابتوس، مبني بحسب التقسيم الجوهرى إلى مستقيم ومنحنى وواقف ومستلقي وقوى وضعيف، وباختصار إلى ذكر ومؤثر، وبين فضاء اجتماعي منظم أيضاً بحسب ذاك التقسيم الذي تتولّد منه وكأنها ضرورات طارئة وأشياء توجّب عملها، التوظيفات الصراعية للرجال والفضائل، وكلها امتناع وقنوت للنساء.

هكذا فإن مناط الشرف، هذا الشكل الغريد لمعنى اللعب الذي يكتسب عبر الخضوع المطوق لانتظامات وقواعد اقتصاد المتع

الرمزي، هو مبدأ نسق استراتيجيات إعادة الإنتاج الذي يرمي من خلاله الرجال المحتكرون لوسائل الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي إلى تأمين حفظ أو زيادة رأس المال ذاك، فاستراتيجيات الخصوبة والاستراتيجيات الزواجية والاستراتيجيات التربوية والاستراتيجيات الاقتصادية واستراتيجيات الميراث، كلها موجهة نحو انتقال السلطات والامتيازات الموروثة⁽⁷⁵⁾. وضرورة النظام الرمزي عملت فضيلة، وهي نتاج استدماج لمنزع الشرف (أي لرأس المال الرمزي المملوك بشكل مشترك من ورثة ما، أو كما في حال بيارن Béarn) والعائلات النبيلة في القرون الوسطى، وبالتالي أبعد من ذلك، من خلال بيت (Maison) أو هو تأبيد للذات عبر أفعال الأعوان.

والنساء مستبعـدات عن كل الأمكنة العامة، مجلساً وسوقاً، حيث تُلـعب اللـعبـة التي تـعتبر عـادة كـأنـها الأـكـثر جـديـة في الـوـجـود الإنسـاني مثل ألعـابـ الشرـفـ. وهـنـ مـسـتـبعـدـاتـ، إنـ اـسـتـطـعـنـاـ القـولـ قـبـلـياـ، باـسـمـ مـبـداـ (ضمـنـيـ) لـلـمـساـواـةـ فيـ الشـرـفـ الذـيـ يـقـضـيـ بـأنـ التـحـديـ - وـلـأـنـ التـحـديـ يـصـنـعـ الشـرـفـ - لاـ قـيمـةـ لـهـ إـلاـ إـذـاـ تـوجـهـ إـلـىـ رـجـلـ (بـالـتـعـارـضـ معـ المـرـأـةـ) وإـلـىـ رـجـلـ شـرـفـ جـديـرـ بـأنـ يـقـومـ يـاجـراءـ مـضـادـ، كـونـ الإـجـراءـ المـضـادـ يـتـضـمـنـ شـكـلـاـ منـ الـاعـتـرـافـ وـيـصـنـعـ

(75) حول الرابط بين الشرف والاستراتيجيات الزواجية والميراث، يمكن أن نقرأ: P. Bourdieu: «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 5 - 6. avril-septembre 1962, p. 32-136; «Les Stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales*, 4-5. juillet-octobre 1972. p. 1105-1127; Y. Castan. *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*. Paris, Plon, 1974, p. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male codes of Honor in Modern France*. New York, Oxford University Press, 1993.

الشرف. إن الدائرة الكاملة للسيرورة تشير إلى أن الأمر يتعلق بتكليف اعتباطي.

رجولة وعنف

إذا كانت النساء اللواتي يخضعن لعمل تنشئة اجتماعية ينحو إلى تصغيرهن وإنكارهن، يتمرسن على الفضائل السلبية في التفاني والخنوع والصمت، فإن الرجال هم أيضاً سجناء وضحايا بتكتيم للتمثيل المهيمن. وعلى غرار الاستعدادات للمخصوص، مثل تلك التي تحمل على المطالبة بممارسة الهيمنة، ليست مسجلة في طبيعة ما، ويتوجب بنائها عبر عمل تطبيع اجتماعي طويل، أي كما رأينا مفاضلة نشطة إزاء الجنس المقابل. إن حال الرجل، بمعنى الرجولة (vir) تتضمن واجب - وجود (Devoir- être)، بمعنى فضيلة (virtus) تفرض نفسها، على غرار «هذا أمر مفروغ منه»، بلا نقاش. وعلى غرار النبالة، فإن الشرف الذي يتصل في الجسد على شكل مجموعة من استعدادات ذات مظهر طبيعي، غالباً مرئية في طريقة خاصة في عرض المرأة لنفسها، وفي استقامة جسده، وحمل رأسه والوقار والمشية، هي استعدادات متضامنة مع طريقة في التفكير والفعل، بمعنى **الخلق** (Ethos)، وبمعنى اعتقاد... إلخ - يسود رجل الشرف، بعيداً عن كل إكراه خارجي. وهو يقود (بالمعنى المزدوج للكلمة) أفكاره وممارساته على هيئة قوة ((هذا أقوى منه)), لكن من دون إكراهه آلياً (فهو يستطيع أن يتملص ، وأن لا يكون على مستوى الإلزام (Exigence)). إنه يوجه فعله على هيئة ضرورة منطقية ((لا يمكن فعل خلاف ذلك)، تحت طائلة إنكار نفسه)، لكن من دون أن تُفرض عليه قاعدة أو حكم منطقي مبرم لضرب من الحساب العقلاني. هذه القوة العليا التي تجعله يتقبل، وكأنها بداعية ولا مرد لها، أي من دون مداولة أو فحص، أفعالاً تبدو للآخرين على أنها

مستحيلة أو غير مقبولة، إنما هي التعالي للاجتماعي الذي عمل من نفسه جسداً، والذي يعمل بوصفه حباً قدرياً، وحب القدر، ونزع جسدي شُكّلت في منتهاه ماهية اجتماعية، وتحولت تبعاً لذلك إلى قدرٍ. والنبالة أو مناط الشرف (nif) بمعنى مجموعة استعدادات معتبرة على أنها نبيلة (شجاعة جسدية وأخلاقية، كرم، شهامة... إلخ)، هي نتاج عمل اجتماعي من التسمية والتلقين نصبت في منتهاه هوية اجتماعية في طبيعة بيولوجية، بواسطة واحدة من «خطوط التماس الغيبية» المعروفة والمعرف بها من الجميع والتي يرسمها العالم الاجتماعي، وتصبح هابتوساً، بمعنى قانوناً اجتماعياً مستدماً.

إن الامتياز الذكوري هو فح أياضًا، يجد نقايضه في التوتر وتركيز الانتباه الدائمين اللذين يدفعان أحياناً إلى حد العبث، والذي يفرض الواجب على كل رجل تأكيد رجولته في كل الظروف⁽⁷⁶⁾ وبمقدار ما عمل منهما تجمعاً (Collectif) لـ «ذات»، السلالة أو البيت، وبما هما خاضعان بدورهما لمتطلبات المُحايطة للنظام الرمزي، فإن مناط الشرف يُقدم نفسه في الواقع مثلاً أعلى، أو بالأحرى، كنسق من متطلباتٍ كُرس إلى أن يبقى، في أكثر من حالٍ، مستحيل المنال. إن الرجلة المتفق على أنها قدرة معيبة

(76) أولاً، على الأقل في حال مجتمعات أفريقيا الشمالية، على الصعيد الجنسي، وكما يؤكد بحسب الشهادة المأخوذة في السنتين من القرن الماضي لصيدلاني من العاصمة الجزائر، أن اللجوء المتواتر جداً والمشترك جداً للرجال إلى المواد المبيحة للشهوة - معروضة بقوة شديدة في دستور الأدوية للعطارين التقليديين. إن الرجلة هي في الواقع موضع اختبار شكل مستور لحكم جماعي على وجه التقرير، وفي طقوس فض بكارة المتزوجة، لكن أيضاً من خلال المحادثات النسوية اللواتي يفسحن مجالاً واسعاً للأشياء الجنسية ونواقص الرجلة. والهجمة التي أحدثتها، في أوروبا كما في الولايات المتحدة، في بداية 1998، حبوب الفياغرا، تشهد مع عدد من كتابات المعالجين النفسيين والأطباء أن التوتر بخصوص النظاهرات الجسدية للرجلة ليس لها شيء من التزعة الخصوصية الغرائية.

للانتاج، جنسية واجتماعية، لكن أيضاً على أنها قابلية للصراع وممارسة العنف (في الثأر تحديداً)، هي قبل كل شيء تكليف. وبالتعارض مع المرأة، حيث الشرف سلبياً في جوهره، ولا يمكن إلا الدفاع عنه، أو خسارته، لكون فضيلتها هي بالتالي، عذرية وإخلاص، فإن الرجل «حقيقة رجلاً»، هو ذاك الذي يشعر بأنه ملزم بأن يكون في مستوى الإمكانية التي أتيحت له لزيادة شرفه في البحث عن المجد والتميز في المجال العام. إن لتعظيم القيم الذكرية مقابل مظلم في أنواع الخوف والقلق التي تثيرها الأنوثة. وبالنسبة إلى النساء، وهن معرضات دوماً للإهانة، إذا كان ضعيفات، ومثلهن مبادئ الضعف، باعتبارها تجسيدات لهشاشة (Vulnérabilité) الشرف، والحرمة (h'urma)، وهن مقدس أيسر (مؤنث، بتعارضه مع مقدس أيمن، الذكر)، فإنهن أيضاً قويات بكل أسلحة الضعف نفسها، مثل الحيلة الشيطانية (thah' raymith) والسحر⁽⁷⁷⁾ وهكذا يشارك الكل بجعل المثل الأعلى المستحيل للرجولة إذاً المبدأ لهشاشة هائلة. وعلى النقيض، فهي التي تقود إلى التوظيف الضاري أحياناً في كل ألعاب العنف الذكرية، كالرياضات في مجتمعاتنا، وبوجه خاص تلك التي هي الأحسن صنعاً لتنبيح العلامات الواضحة للذكرة⁽⁷⁸⁾، ولظهور وتو垦 الصفات

(77) كما استطعنا رؤيتها في أسطورة الأصل، حيث يكتشف بذهول عضو المرأة واللذة (من دون تبادلية) التي كشفتها له، فإن الرجل يقع من جانب نسق التعارضات التي توحده بالمرأة، ومن جانب حسن النية والسداحة (niya)، نقية (Antithèse) كاملة للحيلة الشيطانية (thah'raymith). حول هذا التعارض (انظر : P. Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 90-92).

S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder* : (78) انظر : New York, Poseidon, 1991, et L. Wacquant, «A Body too Big to Feel», in = *Masculinities*, 2 (1), Spring 1994, pp. 78-86,

التي تسمى رجولية، كما في رياضات المصارعة⁽⁷⁹⁾.

وعلى غرار الشرف - أو العار، نقشه، والذي نعلم أنه وبخلاف الذنب، وهو يُكابد منه أمام الآخرين - فإن على الذكورة أن تكون مثبتة من الرجال الآخرين في حقيقتها لعنف حالٍ أو محتمل، ومصدّق عليها من الاعتراف بالانتفاء إلى مجموعة «الرجال الحقيقيين». إن عدداً من طقوس التأسيس المدرسية أو العسكرية يتضمّن اختبارات حقيقة للرجولة موجّهة إلى تقوية أشكال التضامن الرجولي. إن غاية ممارسات مثل بعض الاغتصابات الجماعية لعصابات المراهقين، بما هي بديل مستبعد للزيارة الجماعية للماخور، والحاضرة بقوة في ذاكرة المراهقين البرجوازيين، هي أن تنذر أولئك الذين هم قيد الاختبار بتثبيت رجولتهم أمام الآخرين في حقيقتها كونها عنفاً⁽⁸⁰⁾، أي خارج كل أشكال الرقة، وكل أشكال العطف النازعة للذكورة في الحب،

= يشدد لوبيك فاكان (Loïc Wacquant) بحق على «مفارة الذكورة» كما تكتشف عن نفسها في (Body-Building)، وهو «صراع جذاب، كما يقول ب. غالاستر (B. Glassner)، ضد الشعور بالهشاشة»، وحول «السيطرة المعقّدة التي من خلالها يستقر الوهم الذكوري ويتأصل في فرد بيولوجي خصوصي».

(79) إن بناء الهابتوس اليهودي التقليدي في بلدان أوروبا الوسطى، في نهاية القرن التاسع عشر، يظهر كأنه ضرب من الانقلاب الكامل لسيطرة بناء الهابتوس الذكوري كما هو موصوف هنا: الرفض العلني لعبادة العنف، حتى باشكاله الأكثر طقوسية، مثل المسابقة أو الرياضة، يقود إلى تبخيس التمارين الجسدية، خاصة التمارين الأكثر عنفاً، ولصلاحية التمارين الذهنية والروحية، مشجعين بذلك نمو استعدادات ناعمة و«سلمية» (مشهود عليها بقدرة الاغتصاب وجرائم الدم) في الجماعة اليهودية، انظر : V. Karady, «Les Juifs et la violence stalinienne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, décembre 1997, p. 3-31.

(80) إن الرابط بين الرجولة والعنف هو رابط علني في التقليد البرازيلي الذي يصف العضو الذكري بأنه سلاح (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37).

الترابط هو أيضاً علني بين الإيلاج (Foder) والهيمنة (ص 42).

وهي تُظهر بأسلوب صارخ التبعية لكل التأكيدات الرجالية وعدم استقلاليتها إزاء حكم الجماعة الرجالية.

إن بعض أشكال «الشجاعة» كتلك التي تتطلبها أو تعترف بها الجيوش أو قوى الشرطة (وبشكل خاص جداً «قوات النخبة») وعصابات العاجزين، لكن أيضاً وبتفاهمة أكثر، بعض تجمعات عمل معينة - التي تشجع، لاسيما في مهن البناء، أو تجبر على رفض إجراءات الحماية وعلى إنكار وتحدى الخطر بتصيرفات تهور مسؤولة عن كثير من الحوادث - إنما تجد مبدأها، وبشكل متناقض، في الخوف من فقدان تقدير أو إعجاب الجماعة، و«فقدان ماء الوجه» أمام «الأصحاب»، وأن يجد المرء نفسه مطروداً إلى الفئة المؤنثة النموذجية «للضعفاء»، و«الخنواعين» و«المُنسُونين» و«اللوطيين»... إلخ. وهكذا فإن ما نسميه «شجاعة» يضرب بجذوره أحياناً في شكل من الجبن: ويكتفي للاقتناع بذلك استعراض كل المواقف التي تكون فيها إرادة الهيمنة أو الاستغلال أو القمع، من أجل الحصول على أفعال من قبيل القتل أو التعذيب أو الاغتصاب، مرتكزاً على الرهبة «الذكورية» من الاستبعاد من عالم «الرجال»، من دون وَهْن من أولئك الذين نسمّيهم «القساة»، لكونهم قساة بسبب معاناتهم الخاصة، وتحديداً بسبب معاناة الآخرين - القتلة والجلادين وصغار القادة لكل الديكتاتوريات ولكل «المؤسسات الكلية»، حتى أكثرها اعتيادية، كالسجون والثكنات والداخلية في المدارس - (Internats)، لكن أيضاً أرباب العمل الجدد المقاتلون الذين يمحدون السيرة المعظمة للبيروقراطية الجديدة، والذين لكونهم غالباً ما يخضعون هم أنفسهم أيضاً إلى اختبارات الشجاعة الحسدية، ويظهرون سعادتهم برمي موظفيهم الفائضين. إن الرجالية كما نرى مقوله علائقية للغاية، شيدت قبلة الرجال الآخرين، ومن أجلهم، ضد الأنوثة، على شكل خوف من المؤنث، وداخل النفس ذاتها أولاً.

الفصل الثاني

تذكّر الثوابت المخفية

إن الوصف الإثنولوجي لعالم اجتماعي هو بعيد للغاية حتى يسلم نفسه للموضعية (Objectivation) بسهولة أكبر، وفي الوقت ذاته مبنيٍ برؤته حول الهيمنة الذkorية، إنما يعمل بمثابة ضرب من «مكشاف» لبقايا متناهية الصغر، ولشدرات متفرقة للرؤبة المتمركرة الذكورة للعالم، ومن ثمة بمثابة وسيلة لأركيولوجيا تاريخية للاوعي الذي تكون من دون شك في الأصل في حال قديمة جداً، وبدائية جداً لمجتمعاتنا، يسكن كل واحد منا، رجلاً كان أو امرأة. (لاوعي تاريخي مرتبط، إذاً ليس بطبيعة بيولوجية أو نفسية، وبخواصيات متأصلة في تلك الطبيعة كالاختلاف بين الجنسين وفق التحليل النفسي، بل هو مرتبط بعمل بناء تاريخي تحديداً - كالذي يهدف إلى انتزاع الصبي من عالم الأنوثي - وقدراً بالنتيجة أن يُيدلّ بواسطة تحول في شروط تاريخية للإنتاج).

يتعيّن إذاً البدء في فرز كل ما تسمح معرفة النمط المنجز «اللاوعي» المركزية الذكورية بالكشف عنه وفهمه في تبدّيات اللاوعي الخاص بنا، الذي يسلم نفسه أو يخونها في ومضات، في استعارات الشاعر أو في التشبيهات المألوفة، ومنذورة في بدايتها إلى أن تمرّ

من دون أن تلاحظ. إن التجربة التي يمكن أن يحصل عليها قارئ غير متحامل لعلاقات التعارض أو التمايز التي تُثْبِّتُ الممارسات (الطقسية تحديداً) والتمثلات لمجتمع القبائل - بفضل الرسم البياني التخطيطي تحديداً، والموجه لتوفير رؤية شاملة مستبعدة بالكامل من الممارسة المحلية البلدية - يمكن أن تذهب من شعور بالبداهة، ليس من البداهة في شيء إذا ما فكرنا بذلك، والذي يقوم على المشاركة في اللاوعي نفسه، إلى شكل من التَّحْسِيرَة (Déconcertement) التي يمكن أن ترافق بانطباع بالتجلي، أو بالأحرى بإعادة اكتشاف مطابقة تماماً لتلك التي يحصل عليه اللامتوقع الضروري في بعض الاستعارات الشعرية. والألفة التي يكتسبها القارئ غير المتحامل بسرعة كبيرة، كما فعل الإثنولوجي من قبل بجهد أكبر مع كل واحدة من علاقات التعارض ومع شبكة علاقات التكافؤ المباشر أو غير المباشر التي توحد كل واحدة منها بكل الآخريات في نسق يضفي عليه بذلك حاجته الموضوعية والذاتية، هي ليست ذاتها الألفة التي يوفرها اكتساب معرفة بسيطة، بل تلك التي يؤمّنها إعادة امتلاك معرفة، هي مملوكة ومفقودة منذ زمن بعيد في الوقت عينه، والتي سمّاها فرويد - مقتفياً أثر أفلاطون - «بالذكر».

لكن هذا التذكر لا يقوم فقط كما عند أفلاطون على مضامين صور مستحضررة (Eidétiques)، ولا على سيرة فردية لتأسيس اللاوعي، مثلما عند فرويد، حيث تختزل السمة الاجتماعية له، من دون أن تكون مستبعدة حقاً إلى بنية اجتماعية جنسية (Générique)، وكونية، غير مميزة اجتماعياً على الإطلاق. إنه يقوم على تطور السلالة البشرية (Phylogénèse) وعلى تطور الكائن البشري (Ontogenèse) للاوعي جماعي وفردي في الوقت ذاته، وهو أثر مستدمج للتاريخ جماعي، وللتاريخ فردي يفرض على كل الأعون،

رجالاً أو نساء، نسقه من الافتراضات المسبقة (Présupposées) الإلزامية، حيث تبني الإثنولوجيا البداهية (Axiomatique)، مُحرّرة بالقوّة.

إن عمل تحويل الأجساد المتمايزة جنسياً والمتمايزة جنسياً في آن واحد، والذي يتحقق في جزء منه من خلال تأثيرات الإيحاء الإيمائي، وفي جزء آخر من خلال الإيعازات الصريحة، وفي جزء أخير من خلال كل البناء الرمزي لرؤيه الجسد البيولوجي (وبشكل خاص للفعل الجنسي المضموم كونه فعل هيمنة وتملك)، إنما ينتج هابتوسات متمايزة ومتمايزة بشكل منهجي. إن تذكير الجسد الذكري وتأنيث الجسد الأنثوي هي مهمّات عظيمة لا نهاية لها بمعنى من المعاني، والتي تتطلب دوماً على وجه التقرير، اليوم أكثر من أي وقت مضى بالتأكيد، إنفاقاً هائلاً في الوقت والجهودات، تحديد استبدانها (Somatisation) لعلاقة الهيمنة، كذلك طبعت. ومن خلال ترويض الأجساد، تفرض الاستعدادات الأشد جوهرياً، تلك التي تجعل الأجساد الأكثر ملاءمة لاستعمال الذكورة، ميالة وقدرة على الدخول في الألعاب الاجتماعية: السياسة والأعمال والعلم... إلخ. (التعليم الأول يشجع الصبيان والبنات بشكل متفاوت للغاية على الانخراط في هذه الألعاب، ويشجع الأشكال المختلفة للبيبيدو المهيمن عند الصبيان أكثر، الذي يستطيع أن يجد تعابيرات متسامية في الأشكال الأكثر «نقاؤة» للبيبيدو الاجتماعي، مثل الليبيدو العلمي⁽¹⁾ (Libido sciendi).

(1) يجب ذكر كل الملاحظات التي تشهد على أن الأطفال، منذ نعومة أظفارهم، هم موضوع انتظارات جماعية مختلفة جداً، بحسب جنسهم، وأن الأطفال في وضعية مدرسية هم موضوع عنابة مميزة (نعلم أن الأساتذة يكرّسون وقتاً أكبر لهم، ويستجوبونهم أكثر، وقلما يقاطعونهم، وأن الصبية يشاركون أكثر في النقاشات العامة).

الذكورة بوصفها نَبَالَة

على الرغم من أن الشروط «المثالية» التي يوفرها مجتمع القبائل لدّوافع لاوعي المركبة الذكورية قد ألغت في جانب كبير منها، وأن الهيمنة الذكورية قد خسرت شيئاً ما من بدايتها المباشرة، فإن بعض الآليات التي تؤسس تلك الهيمنة مازالت تواصل الاشتغال، مثل علاقـة السببية الدائـرية التي تقوم بين البنـى الموضـوعـية لـلفـضـاء الـاجـتمـاعـي والـاستـعدـادـاتـ التي تـنـتـجـهـاـ،ـ سواءـ عندـ الرـجـالـ أوـ عندـ النـسـاءـ.ـ إنـ الإـيـعـازـاتـ المـسـتـمـرـةـ وـالـصـامـتـةـ وـالـلـامـرـئـةـ التيـ يـوجـهـهاـ العـالـمـ المـتـرـاتـبـ جـنـسـيـاـ لـلـنـسـاءـ المـقـذـوفـاتـ فـيـهـ،ـ تـحـضـرـهـنـ عـلـىـ الأـقـلـ مـثـلـماـ تـفـعـلـ الدـعـوـاتـ الصـرـيـحةـ لـالـلـزـامـ النـظـامـ،ـ لـقـبـولـ تـعـلـيمـاتـ وـتـحـريـماتـ اـعـتـباـطـيـةـ لـأـنـهـ مـتـأـصـلـةـ فـيـ نـظـامـ الأـشـيـاءـ،ـ تـنـطـيعـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ فـيـ نـظـامـ الـأـجـسـادـ عـلـىـ أـنـهـ بـدـاهـيـةـ وـطـبـيـعـيـةـ وـمـفـرـغـ مـنـهـاـ.

وإذا كان العالم يعرض نفسه دائماً كأنه موشى بالمؤشرات والعلامات التي تشير إلى الأشياء التي يجب فعلها أو عدم فعلها، والتي ترسم - كما الرسم المنقط - الحركات والتنقلات الممكنة المحتملة أو المستحيلة للأشياء «التي يجب فعلها»، و«التي ستأتي»، والمفترحة من قبل عالم أصبح متمايزاً اجتماعياً واقتصادياً، فإن هذا العالم لا يتوجه إلى عون مجهول، ضرب من (x) قابل للتبدل، بل إلى عون (Agent) بعد أن يتعين بحسب الأوضاع والاستعدادات التي لكل عون. إنها تعرض نفسها على أنها أشياء يتعين فعلها أو لا يمكن فعلها، طبيعية أو لا يمكن التفكير فيها، عادية أو خارقة للعادة، لهذه الفئة أو تلك، أي تحديداً لرجل أو لامرأة (ولهذا الشرط أو ذاك). إن «الانتظارات الجماعية»، كما كان يقول مارسيل موس (Marcel Mauss)، أو «الإمكانات الموضوعية»، بلغة ماكس فيبر (Max Weber)، التي يكتشفها الأعون الاجتماعيون في كل لحظة، ليس

من المجرد في شيء، ولا من النظري حتى لو توجب على العلم، من أجل تملك ناصيتها، اللجوء إلى الإحصاء. إنها متأصلة في قسمات البيئة المألوفة على شكل تعارض بين الفضاء العمومي، المذكور وبين العالم الخاصة المؤنثة، بين الساحة العامة (أو الشارع، ملتقي كل المخاطر) والمنزل (وكما هو ملاحظ مراراً وتكراراً في الدعايات والرسوم الساخرة، تحشر النساء في الفضاء المنزلي، بخلاف الرجال الذين نادراً ما يُقرنون بالمنزل وكثيراً ما يُمثلون في أماكن غرائبية (Exotique) في أغلب الأوقات)، بين الأماكن المخصصة بالدرجة الأولى للرجال، كالخيمارات ونوادي العالم الإنجلوساكسوني، المسجاة بالجلد وبأثاثها الثقيل الحاد الزوايا ذي اللون القاتم، والتي تحيل إلى الأذهان صورة القسوة والخشونة الوجهية والفضاءات المسماة «أنثوية»، بألوانها الباهتة وأنيتها المزخرفة وأقمتها المختمة، أو الأوشحة التي تستحضر الهشاشة والعَرَر.

إن الاستعدادات المسماة «أنثوية» التي لقنتها العائلة والنظام الاجتماعي برمتها، يمكن لها أن تتحقق وحتى أن تتفتح عند الالتقاء مع «الانتظارات الموضوعية» المتأصلة، خاصةً في الحال الضمنية، وفي المراكز المعروضة للنساء التي تمنحها بنية تقسيم العمل المجنّسة بقوة كبيرة، وتجد تلك التوقعات نفسها، في اللحظة ذاتها مجازة، وتساهم بذلك أيضاً في تقوية الثنائية الجنسية الجوهرية، سواء في المراكز التي تستدعي الخضوع وال الحاجة إلى الأمان أو في شاغريها المتماهين (Identifiées) مع مراكز، مسحورين فيها أو مستلبيين، يجدون أنفسهم ويضيئونها دفعه واحدة. إن المنطق، الاجتماعي أساساً، لما نسميه «المَيْل»، له نتيجة إنتاج مثل تلك اللقاءات المتاغمة بين الاستعدادات والمراكز، التي تجعل من ضحايا الهيمنة

الرمزية قادرين على إتمام المهام الثانوية أو التابعة بسعادة (Avec bonheur) ، التي عُيّنت لفضائلهن في الخضوع ، والطيبة والوداعة والتفاني وإنكار الذات.

ويدخل اللييدو المجنّس اجتماعياً في اتصال مع المؤسسة التي ترافق أو تشرع تعبيراته ، «فالميول» هي دائماً، لجهة ما، استباق هومي، كثُر أو قلّ، لما يَعِد به المركز (طبع النصوص بالنسبة إلى السكريتيرة مثلاً) ، ولما يسمح به (الحفاظ على علاقة أمومية أو إغوائية مع رب العمل مثلاً). ويمكن للقاء مع المركز أن يكون له أثر رؤيا بالقدر الذي يسمح ويشجع ، من خلال التوقعات العلنية أو الضمنية التي تحويها ، بعض السلوكيات التقنية والاجتماعية ، لكن أيضاً الجنسية أو المشبعة بالتضمينات الجنسية. إن عالم العمل مليء أيضاً بجماعات متوجدة مهنياً (خدمة المستشفى ، مكاتب الوزارات ... إلخ) تشتعل أشباه عائلات ، حيث يمارس مسؤول الخدمة ، وهو رجل على الدوام تقريباً ، سلطة أبوية التزعة تقوم على التغليف العاطفي أو الإغواء ، ويكون مثلاً بالعمل في الوقت ذاته ، ويأخذ على عاتقه كل ما يجري في المؤسسة ، ويمنح حماية معتمدة لعاملين تابعين ، بالأساس إناث (ممرضات ، مساعدات ، كاتبات) ، مشجعاً كذلك على توظيف مكثف ، مرضى أحياناً ، في المؤسسة وفي من يجسدها.

وتلك الحظوظ الموضوعية تُستحضر أيضاً بطريقة عينية جداً ومحسوسة جداً ، ليس فقط في كل علامات التراتبية في تقسيم العمل (طبيب / ممرضة ، رب عمل / سكريتيرة ... إلخ) بل أيضاً في كل التظاهرات المرئية للاختلافات بين الجنسين (الهيئة ، اللباس ، تصفيف الشعر) ، وبشكل أوسع في تفاصيل تافهة ظاهرياً للسلوكيات اليومية

التي تحوي عدداً لا يحصى من دعوات التذكير بالنظام غير المُدركة⁽²⁾. وعلى هذا النحو تُحصر النساء تقريباً على مسرح التلفزيون في أدوار دنيا، هي بدائل عديدة لوظيفة «المضيفة» الممنوحة تقليدياً «للجنس الضعيف». وحينما تكون النساء محضنات برجل، حيث تستعملن للترويج لكل الغموض المطبوع في علاقات «الأزواج» التي تمارس عبر المزاح والإيحاءات المدعومة بشكل أو آخر، فإنهن يكن بالكاد قادرات على فرض أنفسهن وفرض كلمتهن، إذ يستبعدن إلى دور متعارف عليه، وهو دور «المنشطة» أو «مقدمة البرنامج». وعندما يشاركن في نقاش عام فإنه يتوجب عليهن الكفاح باستمرار للوصول إلى الكلام وجذب الانتباه، ثم إن الانتقاد الذي يتعرضن له محظوم أكثر، لأنه غير مستوحى من سوء نية جهيرية، ويمارس بالبراءة الكاملة للاوعي: نقطع عليهن الكلام، ونتوجه إلى رجل بكل حسن نية للإجابة عن السؤال الذكي الذي طرحته للتو (كما لو أن السؤال كما هو وبالتعريف، لا يمكن أن يأتي من امرأة). هذا الضرب من نفي وجود النساء يجبرهن غالباً، لفرض أنفسهن، على اللجوء إلى سلاح الضعفاء الذي يدعم الأفكار النمطية: والبريق

(2) يجب التحليل بالتفصيل كل الآثار الاجتماعية لكل ما تسجله الإحصاءات تحت شكل معدل التأثير. ونحن نعلم، مثلاً، أن المطور لتأثير مهنة ما يخزل درجة المرغوبية والهيبة بها (انظر: J. C. Tonhey, «Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability», *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29 [1], p. 86-89).

ونعلم بدرجة أقل أن معدل الجنسية (Sex-ratio) يمارس بذاته آثاراً، تساعد مثلاً على اكتساب مجموعة من الاستعدادات التي من دون أن تكون منقوشة ظاهرياً في البرامج الرسمية، تُطبع بطريقة منتشرة، انظر: M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 27.

ونلحظ أن الفتيات يصلن إلى أن ينجحن أقل كثيراً في اختصاصات التعليم التقني حيث هن أقليات. (المرجع المذكور)

ينحو للظهور وكأنه نزوة من دون مبرر أو استعراط يوصف فوراً بالهستيري. والإغواء الذي يقوم على شكل من الاعتراف بالهيمنة، أحكِم صنعاً لتعزيز علاقة الهيمنة الرمزية القائمة. ولعله يتعمّن تعداد كل الحالات التي يكمل فيها أفضل الرجال نية حسنة، أفعالاً تميّزية (العنف الرمزي كما نعلم، يجري مجرى نظام النوايا الوعائية) مستبعدين النساء من مراكز السلطة، حتى من دون طرح السؤال، ومحظّلين مطالبهن إلى نزوات يمكن تبريرها بحديث تخفيفي، أو بالتربيت على الخ⁽³⁾، أو حتى مذكّرين بنية الظهور بمظهر معارض، بتذكيرهن وإرجاعهن بمعنى ما إلى أنوثتهن، عبر لفت الانتباه إلى تصفيقة الشعر، أو هذه أو تلك من السمات الجسدية، أو استعمال تعبير المخاطبة الأليفة (الاسم الأول) أو الحميمية («يا صغیرتی»، «عزیزتی»، ... إلخ) في وضعية «رسمية» (مع طبيب أمام مرضاه)... إلخ، هي «خيارات» كثيرة، متناهية الصغر للاوعي، تساهم عبر جمعها في بناء الوضعية المنقوصة للنساء، والتي تسجل نتائجها المتراكمة في الإحصاءات عن الضعف الكبير في تمثيل النساء في مراكز السلطة، ولا سيما الاقتصادية والسياسية.

وفي الواقع، فإن مقارنة الذكورة بالنبلة ليس أمراً مبالغأ فيه. وللاقتناع بذلك يكفي مراقبة منطق المعيار المزدوج، كما يقول الإنجلو ساكسونيين، المعروف جيداً عند القبائلين، والذي ينشئ لامايلاً جذرياً في تقويم النشاطات الذكورية والأنوثية. زِد على ذلك أن الرجل لا يستطيع أن يقوم ببعض المهام المعينة اجتماعياً على أنها سفلية، من دون أن يحطّ من قدر نفسه (ومن بين الأسباب فهو

(3) لاحظ العديد من المراقبين الالتماثل بين الرجال والنساء في ما تسميه نانسي هانلي (Nancy Henley) «سياسة اللمس»، أي السهولة والتواتر في التواصل الجسدي (تربيت على الخذ، أخذ الكف أو الخضر).

يقوم بها لأنه مستبعد)، والمهن ذاتها يمكن أن تكون نبيلة «مسبعة عندما يقوم بها الرجال، أو لا معنى لها ولا محسوسة وسهلة»، تافهة حين ما تنجزها النساء. وكما يذكر بذلك الفرق بين الطاهي والطاهية، والخياط والخياطة، فإنه يكفي للرجال أن يستحوذوا على الأشغال المعروفة بكونها أنثوية، وأن ينجزوها خارج المجال الخاص، حتى تلقي نفسها بالمناسبة ذاتها مشرفة ومجملة. «هو العمل»، كما تلاحظ مارغريت مارياني (Margaret Maruani)، الذي يتشكل دائمًا كأنه مختلف بحسب ما إذا كان يقوم به رجال أو نساء». وإذا كانت الإحصاءات تثبت أن المهن التي يقال عنها إنها متخصصة ترجع بالأحرى إلى الرجال، بينما الأعمال التي تخُصّ النساء هي «من دون جودة»⁽⁴⁾، فلأن كل مهنة، أيًّا كانت، يمكن أن تنتع جزئيًّا بمعنى ما بأنها أنجزت بواسطة الرجال (الذين هم جميعًا، من هذه الناحية ممتازون أساساً). هكذا، وكما أن الأشد اتقانًا للمساعدة لرجل من العوام لا يمكن أن يفتح له أبواب نبالة السيف، فإن عاملات التنسيد الطبيعي الذي أثار دخولهن مجالات مهن صناعة الكتاب مقاومة شديدة من جانب الرجال الذين شعروها بأنهم مهددون في ميثولوجيتهم المهنية عن العمل عالي التأهيل، لا يُعترف بهن على أنهن يقمن بالمهنة نفسها كزملائهن الذكور، حيث يفصلن عنهم بستارة بسيطة، على الرغم من أنهن يؤدين العمل عينه: «فمهما فعلن فإنهن عاملات طباعة على الآلة الكاتبة، وليس لديهن أي تأهيل. ومهما فعلوا فإن المصححين هم محترفو الكتاب، وهم بالتالي كفوعون للغاية»⁽⁵⁾. وبعد نضالات طويلة قامت بها النساء لفرض

M. Maruani et C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, (4) emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

(5) المرجع نفسه، ص 34-77.

الاعتراف بأهليتها، فإن المهام التي أعادت توزيعها التحولات التكنولوجية على نحو جذري بين الرجال والنساء قد أعيد تشكيلها اعتباطياً، على نحو يفتقر العمل الأنثوي ويحفظ بشكل قاطع القيمة العليا للعمل الذكوري⁽⁶⁾. ونرى أن المبدأ القبائلي الذي يقضي بأن يكون عمل المرأة مكرساً لأن تجده في المنزل «مثل الذبابة في اللبن المخثر، من دون أن يتراءى شيء إلى الخارج»⁽⁷⁾، محكوم عليه بأن يبقى لامرأياً، ويُستمر بتطبيقه في سياق يبدو في ظاهره أنه تغير جذرياً، مثلما يؤكد ذلك أيضاً ما يلاحظ من افتقار النساء عامة إلى لقب تراتبي مناسب لوظيفتهم الفعلية.

وتميل «الانتظارات الجماعية» السلبية أو الإيجابية، إلى أن تتأصل في الأجساد في شكل استعدادات دائمة عبر الترجيحات الذاتية التي تفرضها. على هذا النحو، طبقاً للناموس الكوني الذي يقضي باستواء الترجيحات مع الحظوظ، والتطلعات مع الإمكانيات، فإن التجربة المطولة والمشوهة خفية لعالم مجنس من طرفه إلى طرفه، تنزع إلى إذوء الميل نفسه على إكمال الأعمال غير المنتظرة من النساء، من خلال تبييض تجربتهن، حتى من دون أن تمنع تلك الأفعال عنهن. وكما تبيّن جيداً هذه الشهادة عن التغيرات في الاستعدادات المتالية الناتجة عن تغيير في الجنس، إنما تشجع ظهور

(6) إن تأييد الاختلافات الاعتباطية يمكن أن يستند إلى التقسيمات الأكثر تقادماً للرؤبة الأسطورية، بين الحر والبارد مثلاً، كما نراه في حال صناعة الزجاج، حيث يلاحظ انشطار بين القطاع الحار (الفرن والصناعة)، الذكوري، المعتر على أنه نبيل، وبين القطاع البارد (التفتيش، الفرز، التغليف)، أقل نبلأ، ويترك للنساء، انظر: H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Paris, IRESCO, 1992).

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 450.

(7)

ما يسمى بعجز متعلم (Learned helplessness): «كلما عوملت أكثر كامرأة أصبح امرأة أكثر. كنت أتكيف طوعاً أو كرهاً. ولو كان مفترضاً بي أن أكون عاجزة عن السير خلفاً بالسيارة أو فتح الزجاجات، لشعرت بغرابة أنني أصبحت غير كفؤة. ولو فكروا في أن حقيقة ما ثقيلة كثيراً بالنسبة إلىّي، لفكرةت أنا نفسي أيضاً كذلك، بطريقة غير قابلة للتفسير»⁽⁸⁾. إنه استحضار رائع، جُعل ممكناً بواسطة المقارنة، لذلك الضرب من مفعول بِيغماليون (Pygmalion) المعكوس أو السلبي الذي يُمارس باكراً جداً وباستمرار لا ينقطع على النساء، ليتهي به الأمر إلى أن لا يلاحظ بالكامل تقريراً (أفكراً بالطريقة التي يتبعها الأهل والأساتذة وزملاء الدراسة في تشبيط همة، أو بالأحرى - «بعدم تشجيع» - توجه الفتيات نحو بعض الفروع التقنية أو العلمية تحديداً: «يقول الأساتذة دائمًا إننا أكثر هشاشة، فيتهي بنا الأمر حينئذ إلى أن نعتقد بذلك»، يمضون الوقت في إسماعنا أن الفروع العلمية هي أيسر بالنسبة للصبيان، حينئذ بالضرورة...). نفهم بهذا المنطق أن الحماية «البطولية» عينها، إضافة إلى أنها يمكن أن تؤدي إلى حبس النساء أو تستخدم لتبرير ذلك، فإنها يمكن أن تساهم في إبعادهن عن كل تواصل مع كل أوجه العالم الواقعي «الذي لم يخلق من أجلهن»، لأن تلك الجوانب لم تُصنع لهن.

إن كل نداءات التذكير المتكرر بالنظام المتأصل في نظام الأشياء، وكل الإيعازات الصامتة أو التهديدات الخفية الملزمة

«The more I was treated as a woman, the more woman I became. I (8) adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself». (J. Morris, *Conundrum*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, p. 165-166).

للمسيرة العادلة للعالم، إنما تتعين بحسب الحقول طبعاً. والاختلاف بين الجنسين يظهر للنساء في كل حقل من تلك الحقول في أشكال فريدة، من خلال التعريف المهيمن للممارسة على سبيل المثال الذي يبقى ساري المفعول، من دون أن يفكر أحد بضبطه على أنه مجنس، وبالتالي وضعيه موضع تساؤل. إن خاصية المهيمنين أنهم قادرون على جعل أسلوبهم الخصوصي في الوجود معترفاً به على أنه أسلوب كوني (Universel)، فتعريف الامتياز محمل في كل الحالات بتضمينات ذكورية، لها خاصية لا تبدو كذلك. إن تعريف مركز ما، وخاصة مركز نفوذ، يحتوي كل أنواع الصلاحيات والقدرات المشبعة بتضمينات جنسية. وإذا ما كان هنالك الكثير من المراكز الصعبة للغاية على النساء، فلأنها فضلت على قياس الرجال، إذ شيدت الرجولة نفسها من خلال تعارضها مع النساء، كما هي حال المراكز في هذه الأيام. ولكي تنجح امرأة بالكامل في شغل مركز، فإنه يتوجب عليها أن تمتلك ليس فقط ما هو مفروض جهراً من مواصفات المركز بل أيضاً مجموعة متكاملة من خصصيات يدخلها عادة شاغرها الذكور إلى المركز، مثل القامة الجسدية أو الصوت أو الاستعدادات، من قبيل العدوانية والثقة وـ«التحفظ عن الدور»، والنفوذ المسمى طبيعياً... إلخ، والتي هيئ لها الرجال، وتمرسوا عليها ضمنياً بوصفهم رجالاً.

عبارة أخرى نقول إن المعايير التي تقيس بها النساء، ليست من الكونية في شيء. والحركة النسوية المسممة كونية لأنها تجهل أثر الهيمنة، وكل ما تدين بها كونية المهيمن الظاهر في علاقتها مع المهيمن عليه - هنا، كل ما له مساس بالرجولة - تؤصل في التعريف الكوني للإنسان البشري خاصيات تاريخية التي للرجل الوجلي الذي أنشأ من خلال تعارضه مع النساء، لكن الرؤية المسممة تفاضلية

(Différentialiste)، لأنها تجهل، هي أيضاً، ما يدين به التعريف المهيمن للعلاقة التاريخية للهيمنة وللبحث عن الاختلاف المكون لها (ما هي الرجولة في النهاية إذا لم تكن لا أنوثة؟)، لا تفلت هي الأخرى في همّها لإعادة الاعتبار للتجربة النسوية، من شكل ناعم من أشكال منزع الجوهرية (Essentialisme): وكما الزنوجة (Négritude)، على طريقة سنجور (Senghor)، كانت عندما تقبل بعض أوجه التعريف المهيمن للأسود (Noir)، كمثل الحساسية، تنسى أن «الاختلاف» لا يظهر إلا عندما تتخذ وجهة نظر المهيمن بخصوص المهيمن عليه، وإن هذا بالذات هو الذي تسعى لتمايز عنه، نتيجة علاقة تممايز تاريخية (مثل كودورو (Chodorow)، الاتصال (Relatedness) بالتعارض مع الانفصال (Separatedness) الذكوري، أو مثل بعض المدافعتين عن الكتابة النسوية اللواتي يمجّدن علاقة شخصية بالجسد).

الكائن الأنثوي بوصفه كائناً - مُدرِّكاً

كل ما في أصل (تكوين) الهابتوس الأنثوي وكل ما في الظروف الاجتماعية لتأكيده (Actualisation)، يشارك في جعل التجربة الأنثوية للجسد الحدّ الفاصل للتجربة الكونية التي للجسد من أجل الآخرين، المعرض باستمرار للموضعية التي تأتيها نظرة وخطاب الآخرين، فالعلاقة مع الجسد الخصوصي لا تُختصر «بصورة عن الجسد»، أي في التمثيل الذاتي (Self-Image) أو Self-Esteem (Agent) المرتبط بدرجة محددة من تقدير الذات (Self-Esteem)، الذي لعون (Agent) ما من آثاره الاجتماعية (من إغرائه، من فتنته... إلخ)، والذي يتكون على أساس انطلاقاً من التمثيل الموضوعي للجسد، ورجم الصدى (Feed-Back) التوصيفي والمعياري الذي يرجعه الآخرون (الأهل، الأتراب... إلخ). إن نموذجاً كهذا، ينسى أن كل

البنية الاجتماعية حاضرة في قلب التفاعل على شكل ترسيمات إدراك وتقدير متأصلة في أجساد الأعوان وهم يتفاعلون. إن هذه الترسيمات التي تضع فيها جماعة ما، بناها الاجتماعية الجوهرية (مثل كبير / صغير، قوي / ضعيف، سمين / نحيف... إلخ)، تتدخل في الأصل بين كل عون وجسده، لأن ردود الفعل أو التمثلات التي يشيرها جسده عند الآخرين، وإدراكه المخصوص لتلك الردود، هي نفسها مبنية طبق تلك الترسيمات. ورد الفعل الحاصل انطلاقاً من التعارضات كبيرة / صغير، مذكر / مؤنث (ككل تلك الأحكام من قبيل «أنها مفرطة الكبر بالنسبة إلى فتاة»، أو «هذا مزعج بالنسبة إلى فتاة»، أو «بالنسبة إلى الولد، فهذا ليس بخطير»، وهي أحكام لها ما يعادلها في قول مؤثر للقبائل: («الرجل لا يعييه شيء أبداً»)، هي مناسبة لاكتساب الترسيمات المعنية، التي ترجعها الذات نفسها على جسدها الخاص، تنتج رد الفعل ذاته ولمكانة التجربة العملية للجسد التي تمنحها تلك الترسيمات. على هذا النحو، فإن الجسد المدرك محدد اجتماعياً بشكل مضاعف. وهو من ناحية، في ما هو الأكثر طبيعياً ظاهرياً (حجمه، قامته، وزنه، وجهازه العضلي... إلخ)، نتاج اجتماعي يتبع الشروط الاجتماعية للإنتاج عبر وساطات عديدة مثل ظروف العمل (وتحديداً مع التشوهات، والأمراض المهنية التي هي رهن لها) والعادات الغذائية. إن التخلق الجسدي، حيث يدخل في الوقت ذاته المواجهة الفيزيائية للجسد بحصر المعنى تحديداً («المظاهر» (Physique))، وطريقة التعاطي به، وكذلك المظهر والقامة، يفترض به أن يعبر عن «الكائن الدفين» وعن «طبيعة» «الشخص» في حقيقته، وفق مسلمة التطابق بين «الجسماني» و«الأخلاقي» التي تفرز المعرفة العملية أو المعقولة، والتي تتيح ربط خصائص «نفسانية» و«أخلاقية» بمؤشرات جسدية أو فراسية (جسدنحيف وممشوق يميل مثلاً إلى أن يدرك) (Physiognomique)

على أنه علامة على سيطرة رجولية في الشهوات الجسدية)، لكن لغة الطبيعة تلك التي يفترض بها الكشف عن أشد الأشياء خفاء وصدقًا في الوقت ذاته، هي في الحقيقة لغة الهوية الاجتماعية، طبع كذلك على هيئة «العامية مثلاً، أو «التمييز» المسمى به: طبيعي.

ومن ناحية أخرى، فإن الخصائص الجسدية تتعقل عبر ترسيمات إدراك يرتبط استعمالها في أفعال التقييم بالمركز المحتل في الفضاء الاجتماعي، فالصنافات (Toxonomies) السارية المفعول ت نحو إلى معارضه الخصائص الأكثر شيوعاً عند المهيمنين، وتلك الأكثر شيوعاً عند المهيمن عليهم، وذلك من خلال تصنيفها بشكل تراتبي(نحيف/ سمين، كبير/ صغير، أنيق/ مبتذل، خفيف/ ثقيل، ... إلخ)⁽⁹⁾، وهكذا فإن التمثيل الاجتماعي الذي لكل عون عن جسله، والذي عليه أن يتعايش معه، بلا شك منذ وقت مبكر جداً، إنما يحصل عليه كذلك عبر تطبيق صنافة اجتماعية، مبدأها هو ذاته مبدأ الأجساد الذي ينطبق عليها⁽¹⁰⁾. وهكذا فإن النظرة ليست مجرد سلطة كونية، ممَّوضعة ومجردة مثلما يريدها سارتر (Sartre)، بل سلطة رمزية ترتبط فعليتها بالمركز النسبي لذلك الذي يُدرك ولذلك الذي يُدرك، وبدرجة ترسيمات الإدراك والتقويم السارية المفعول

(9) إنها إروالية من هذا النوع هي التي سلط عليها دومينيك ميرليه (Dominique Merllié) الضوء، عبر إخضاع تحليل الإدراك التفاضلي الذي يملكه الفتیان والفتیات عن Dominique Merllié, *art. cit.* الاختلافات بين الكتابات الذكورية والأثرية انظر:

(10) هكذا، فإن للأجساد كل الحظوظ لتلقي ثمن مناسب بدقة مع المركز لشاغليه في الفضاء الاجتماعي، لولا أن استقلالية منطق الوراثة البيولوجية بالنسبة إلى منطق الوراثة الاجتماعية لم يعط أحياناً، بشكل استثنائي، للأكثر حرماناً اقتصادياً واجتماعياً الخصائص الجسدية الأكثر ندرة، مثل الجمال (التي نقول عنها «قدرية» لأنها تهدد النظام القائم) ولو أن، على العكس، الحوادث الطارئة لعلم الوراثة لم تحرم «الكبار» أحياناً من الصفات الجسدية لمركزهم مثل الجمال والبنية الكبيرة.

التي تكون معروفة ومعترف بها من قبل ذلك الذي ينطبق عليهم.

إن التجربة العملية للجسد التي تتوالد في تطبيق ترسيمات جوهرية نابعة من استدماج البنى الاجتماعية على الجسد الخصوصي، والتي تتعزّز باستمرار بردود الفعل المتواتلة طبق الترسيمات ذاتها التي يحدّثها الجسد الخصوصي لدى الآخرين، إنما هي أحد مبادئ البناء في كل عون لعلاقة ثابتة بجسمه، فذاك الأسلوب الخاص في ضبط الجسد وتقديمه للآخرين، يعبر قبل كل شيء عن المسافة بين الجسد المجرّب عملياً والجسد الشرعي، ويعبر في الوقت ذاته عن استباقي عملي لحظوظ نجاح التفاعلات الذي يسهم في تعريف تلك الحظوظ (سمات موصوفة عامة، مثل رباطة الجأش والثقة بالنفس والارتياح... إلخ). إن احتمال اختبار الجسد في الشدة (باعتباره شكلاً لتجربة «الجسد المستلب» بامتياز) أو الضيق أو الخجل أو الخزي، هو احتمال أكثر قوة بقدر ما يكون التباعد أكبر بين الجسد المطلوب اجتماعياً والعلاقة العملية بالجسد التي تفرضها نظرات وردود فعل الآخرين. ويختلف احتمال اختبار الجسد بشدة باللغة بحسب الجنس، وبحسب المركز في الفضاء الاجتماعي. وهكذا فإن التعارض بين الكبير والصغير، كما بيّنت ذلك العديد من التجارب، هو واحد من المبادئ الأساسية التي يملكونها الأعونان على أجسادهم، وعن كامل الاستعمال العملي الذي يفعلونه بأجسادهم، وتحديداً المكان الذي يفردونه لتلك التجربة⁽¹¹⁾ (إن التمثيل الشائع يعطي للرجل المركز المهيمن، كأن يكون الحاضن الذي يضم ويراقب

S. Fisher et C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princeton, New York, Van Nostrand, 1958.

وينظر من فوق . . . إلخ)⁽¹²⁾ ، هو تعارض يتخصص بحسب الجنسين اللذين يُفَكِّرُ بهما من خلال ذلك التعارض. بحسب منطق ملاحظ أيضاً في العلاقات بين المهيمنين والمهيمن عليهم في صلب الفضاء الاجتماعي الذي يجعل البعض والبعض الآخر يضع موضع التنفيذ التعارض نفسه، لكن مع إعطاء قيم معاكسة للألفاظ التي يعارضها، نلاحظ مع سيمور فيشر (Seymour Fisher) أن الرجال يميلون إلى التعبير عن استيائهم من أجزاء من أجسامهم التي يعتبرونها «صغريرة بإفراط»، بينما توجه النساء نقدهن نحو أجزاء من أجسادهن تبدو لهن «كبيرة بإفراط».

إن نتيجة الهيمنة الذكورية التي تشكل من النساء موضوعات رمزية، الكائن منها (esse) كائن - مدرك، هي وضعهن في حال دائمة من عدم الأمان الجسدي، أو بالأحرى في حال من التبعية الرمزية: إنهم موجودات بواسطة، ومن أجل نظرة الآخرين، أي بمثابة موضوعات مضيافة، جذابة وجاهزة، ومنتظر منها أن يكن «أنوثيات»، أي مبتسمات لطيفات مجاملات خاضعات محشمات تحفظات وحتى منزويات. والأنوثة المزعومة ليست غالباً شيئاً آخر سوى شكل من المجاملة إزاء انتظارات ذكورية في شأن تضييخ الأنوثة (Ego). وبالتالي، فإن علاقة التبعية إزاء الآخرين (وليس الرجال فقط) تنحو لأن تصبح مكونة لكيانهن.

إن حكم الغير هذا، هو مبدأ الاستعدادات، مثل الرغبة بلفت الانتباه والإعجاب التي يشار إليها أحياناً بالغنج، أو مثل قابلية انتظار

(12) حول علاقة الغلاف الحامي كما يعبر عن نفسه في الإعلان، انظر: E. Goffman, «La ritualisation de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, p. 34-50.

الكثير من الحب، الوحيد القادر، على حد قول سارتر، على جلب شعور تبرير الذات في خصائصه الأكثر عرضية لكيانه (*Son être*)، ولجسده أولاً⁽¹³⁾. ولكونهن على مرأى نظر الآخرين على الدوام، فإنهن محكوم عليهن أن يختبرن باستمرار الفارق بين الجسد الفعلي المقيدات به والجسد المثالي الذي يعملن بلا انقطاع للاقتراب منه⁽¹⁴⁾. ولأنهن بحاجة إلى نظرة الآخرين لتكوين أنفسهن، فإنهن يتوجهن في الممارسة دائمًا إلى التقييم المسبق للشمن الذي يمكن تلقيه من خلال المظهر الجسدي، وطريقتهن في التحكم بجسدهن وعرضه (من هنا تكون القابلية الواضحة بشكل أو آخر للتبخيس الذاتي واستدماج الحكم الاجتماعي على شكل حرج جسدي أو على شكل خجل).

وفي وسط البرجوازية الصغيرة التي، نتيجة مركزها في الفضاء الاجتماعي، تتعرض بشكل خاص إلى جميع تأثيرات الحصر (*Anxiété*) إزاء النظرة الاجتماعية، تبلغ النساء الشكل الأقصى للاستلاب الرمزي (القصد من ذلك أن آثار المركز الاجتماعي، يمكنها في حالات أخرى، مثلما هنا، أن تقوّي تأثيرات النوع *Genre*) من دون أن تلغيها أبداً على ما يبدوا، أو تخفيتها في

(13) وإذا كانت النساء يملن، بشكل خاص، إلى الحب الرومانسي أو الخيالي، فهذا من دون شك في جزء منه، لأن لهن خصيّصاً مصلحة في ذلك: وعدا عن أنه يسمح لهن بالخلص من الهيمنة الذكورية، فهو يقدم لهن، سواء كان في شكله العادي جداً، مع الزواج الذي في المجتمعات الذكورية، يتباين من أسفل إلى أعلى، أو كان في أشكاله الخارجة عن المألوف، طريقاً، الوحيد غالباً، للصعود الاجتماعي.

(14) العلاجات بالمواد التجميلية التي تمتلك كثيراً من الوقت والمال والجهد (بشكل فارقي بحسب الطبقات) تجد حدها في الجراحة التجميلية التي تحولت إلى صناعة ضخمة في الولايات المتحدة (يلجأ لخدماتها مليون ونصف شخص سنويًا - انظر : S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).

حالات أخرى). ومن خلال الاستدلال بالضد، فإن الممارسة المكثفة لرياضية ما، تحدد عند النساء تحولاً عميقاً في التجربة الذاتية والموضوعية للجسد: عندما يتوقف الجسد عن أن يتواجد فقط لأجل الآخرين أو لأجل المرأة، والأمران سيان (أداة تسمح ليس فقط ببرؤية نفسها بل ببرؤية كيف يمكن أن تكون مرئية، وأن تظهر كما يود الآخرون أن تكون مرئية)، ويتوقف من أن يكون فقط شيئاً جعل لأن يُنظر إليه، أو يجب النظر إليه بغية إعداده لأن يكون منظوراً إليه، فإنه ينقلب من جسد من أجل الآخرين إلى جسد من أجل الذات، ومن جسد سلبي مؤثر فيه إلى جسد فاعل ومؤثر. غير أن النساء اللواتي قطعن مع العلاقة الضمنية للجهوزية، يستعدن بمعنى ما تملك صورتهن الجسدية، وبالمناسبة ذاتها جسدهن، يظهرن في أعين الرجال كأنهن غير «أنوثيات»، لا بل سحاقيات، والتأكيد على الالاتبعة الفكرية التي تترجم أيضاً في التظاهرات الجسدية تحدث آثاراً مشابهة تماماً⁽¹⁵⁾. وبشكل أعم فإن بلوغ السلطة، أي كانت، يضع النساء في وضعية الإكراه المزدوج (Double Bind): وإذا ما تصرفن مثل الرجال فإنهن يعرضن أنفسهن لخسارة الصفات الملزمة «للأنوثة»، ويضعن موضع الشك الحق الطبيعي للرجال في مراكز السلطة. وإذا ما تصرفن تصرف النساء، فإنهن يظهرن عاجزات وغير متكيفات مع الوضع. هذه التوقعات المتناقضة لا تفعل شيئاً سوى أن تنوب تلك التي هن لها معرّضات بنويّاً باعتبارهن أشياء معروضة في سوق المتع الرمزي، ومدعوات في آن للوضع حيز التنفيذ كي يُعجبن ويع gioين، ومنذورات لدفع مناورات الإغراء الذي يمكن لذلك الضرب من الخصوص المجرف لحكم النظرة الذكورية أن يحدثها. إن هذه التوليفة المتناقضة من الانغلاق والافتتاح والتحفظ والإغراء هي بالأحرى أكثر صعوبة.

* A MacKinnon, *op. cit.* p. 121 sq.

(15) انظر:

تحقيقها بقدر ما هي خاضعة لتقدير الرجال الذين يمكن أن يرتكبوا أخطاء من التأويل اللاواعي أو المنتفع. وهكذا، كما كانت تلاحظ إحدى المخبرات، أنه ليس للنساء من خيار غالباً، أمام الدعابات الجنسية، إلا عزل أنفسهن أو المشاركة على الأقل سلبياً في محاولة للاندماج، معرضين أنفسهن لخطر فقدان القدرة على الاحتجاج إذا ما كن ضحايا تمييز جنسي (Sexisme) أو تحريش جنسي.

وتقترح ساندرا لي بارتكي (Sandra Lee Bartky)، واحدة من أكثر الوصفات حدة للتجربة الأنثوية للجسد، خطأ على ما أظن، أن تعزو إلى الفعل الوحيد، بالغ الأهمية من دون شك «عقدة الدُّرجة - الجمال»، والجمال، وتلقين النساء كل أشكال الحصر العميق بخصوص جسدهن» و«إحساساً حاداً بعدم أهليتهن الجسدية»⁽¹⁶⁾. وإذا كان تأثير هذه المؤسسات أمر لا يمكن إنكاره، فإنه لا يمكن أن يتعلق إلا بتعزيز أثر العلاقة الجوهرية الذي ينصب المرأة في وضع كائن - مُدرَّك، محكوم بأن يدرك نفسه عبر الفئات المهيمنة، أي الذكورية. ولفهم «البعد المازوشي» للرغبة الأنثوية، أي «ذلك الشكل من إضفاء الشبق (Erotisation) على العلاقات الاجتماعية للهيمنة»⁽¹⁷⁾، الذي «يجعل كثيراً من النساء ترى، بحسب ما تقول أيضاً ساندرا لي بارتكي أن مكانة مهيمنة عند الرجال أمر مثير»⁽¹⁸⁾، ويجب أن نطرح افتراض أن النساء يطلبن من الرجال (وكذلك، لكن في المقام الثاني، من مؤسسات «عقدة الدُّرجة - الجمال») أن يقدموا

S. Lee Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York - Londres, Routledge, 1990, p. 41.

(17) المرجع نفسه، ص 51.

(18) المرجع نفسه. («For many women, dominance in men is exiting»),

انظر أيضاً، ص 47.

لهم حيلاً لتقليل «شعورهن بالنقص الجسدي». والحال أنه يمكننا الافتراض أن نظرة الأقوياء التي تمارس النفوذ، ولا سيما على الرجال الآخرين، جديرة بشكل خاص في ملء وظيفة إعادة الثقة تلك⁽¹⁹⁾.

الرؤوية الأنثوية للرؤوية الذكورية

تفرض البنية إكراهاتها على طرفي علاقة الهيمنة: إذاً، على المهيمنين أنفسهم، حيث يستطيعون الاستفادة من ذلك على الرغم من كونهم، بحسب قولة ماركس: «مهيمن عليهم من الهيمنة». وذلك لأن، وكما تكشف ذلك كفاية كل الألعاب المرتبطة بالتعارض بين الضخم والضئيل، المهيمنين لا يستطيعون التوانى عن تطبيقها على أنفسهم، أي تطبيق ترسيمات اللاوعي على أجسادهم، وعلى كل ما هم عليه، وعلى كل ما يفعلون. وتلك الترسيمات، كما في حال الرجال، تولد متطلبات ضخمة، كما تحدُّس بها وتدركها ضمنياً النساء اللواتي لا يردن زوجاً أقصر منها. يجب إذاً تحليل التجربة الذكورية في الهيمنة بتناقضاتها عند فرجينيا وولف، ليس من كاتبة الروايات الكلاسيكية وحسب، التي يُستشهد بها بلا كلل، مثل رواية «غرفة للنفس وحدها» (*A Room of One's Own*) والجنائيات الثلاثة (*Three Guineas*)، بل من روائية «نزهة في الفنارة»، التي تطرح - لا شك بفضل التذكر الذي يشجعه عمل الكتابة⁽²⁰⁾ - استحضار العلاقات بين

(19) لدى المهيمن تحديداً السلطة في فرض رؤيته الخاصة به عن نفسه، على أنها موضوعية وجماعية (الحدود تمثل النصب الفروسية أو الرسم في العظمة)، للحصول من الآخرين الذين، كما في الخبر أو الإيمان، يتنازلون عن سلطتهم الجنسية في الموضعية، ويقيم نفسه بذلك في ذات مطلقة، لا خارج لها، مبِراً بالكامل في البقاء كما هو موجود.

(20) كانت فرجينيا وولف تعني المفارقة التي لن تفاجأ إلا الذين لديهم رؤية مبسطة للأدب وطرق خاصة للحقيقة: «أفضل، عندما تكون الحقيقة مهمة، أن أكتب قصص الخيال» انظر: = V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9.

الجنسين التي أُخليت من كل الرواشم (Clichés) عن الجنس والمال والسلطة التي لاذ بالتحول فيها نصوصها الأكثر نظرية. ويمكننا فعلاً أن نكتشف - على حلفية هذه القصة - استحضاراً واضحاً للنظرية الأنثوية لا مثيل له، هي بدورها واضحة بشكل خاص، بشأن هذا الضرب من الجهد المبذول والمثير كثيراً للشفقة في لاوعيه المتصر الذي يتوجب على كل رجل القيام به ليكون في مستوى فكرته الطفولية عن الرجل.

هذا الوضوح المضطرب والمتسامح إنما هو الذي تذكره فيرجينيا وولف منذ الصفحات الأولى لروايتها. وفي الواقع الأمر، من المحتمل أن تكون غالبية القراء وخاصة الذكور، على خلاف السيدة رامسي التي تخشى أن يكون أحد سمع صوت زوجها، لا يفهمون أو حتى لا يتبيّنون الموقف الغريب، والسطحيف بعض الشيء حتى في القراءة الأولى والتي وضعت السيدة رامسي نفسها فيه: «فجأة صرخة مدوّية، شبيه بصوت مرويصن نصف مستيقظ، نميز فيها شيئاً ما مثل «أزيز الرصاص وأزيز القذائف ورشقات محتمدة»، رنت في أذنها بشدة متناهية جعلها تلتفت، وقد أخذ منها القلق مأخذًا، ما إذا سمع أحد زوجها⁽²¹⁾. ومن المحتمل أيضاً أن القراء لن يفهموا أكثر، بعد قراءة صفحات عديدة، عندما تفاجأ السيد رامسي بشخصين آخرين هما ليلي برسكو وصديقه. وشيئاً فشيئاً سيفهم القراء من

«Fiction here is likely to contain more truth than Fact»

أو أيضاً:

انظر : (V. Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7).

V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., p. 24.

(21)

على الرغم أننا، عند قراءة الرواية، لا نكتشفها ولا نفهمها إلا تدريجياً، فإنه يجب معرفة أن السيد رامسي، وهو أستاذ مهات بالتلذيم والزماء، ضبط وهو ينشد بصوت عال القصيدة الشهيرة للشاعر تينسن (Tennyson) وعنوانها «حملة سرية الفرسان الخفيفة».

خلال الرؤى المتعددة لمختلف الشخصيات التي سبق لهم اعتمادها، سلوك السيد رامسي وقلق زوجته بهذا الخصوص: «وتفاقمت عادته في الحديث إلى نفسه، وتلاوة الأشعار، والاستماع إليها، فخافت زوجته، ونتجت عن ذلك أوضاعٌ محرجة للغاية»⁽²²⁾. لقد بُرِزَ السيد رامسي، منذ الصفحات الأولى للرواية، شخصية ذكرية رائعة وأبوية، خُبِطَ ملتقباً بـ«جنة الولادة».

إن منطق الشخصية برمته يكمن في هذا التناقض الظاهر. والسيد رامسي مثل الملك المتقادم الذي يذكره بنفنيست (Benneviste) في معجم المؤسسات الهندية الأوروبية (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*)، هو ذاك الذي تقع كلماته كأحكام، وهو الذي يستطيع بجملة واحدة أن يزيل الفرح العظيم لابنه جايمرس ابن السيدة، المسترسل بجواره في نزهة الغد إلى المنارة («وقال أبوه وهو يتوقف أمام نافذة غرفة الاستقبال: لن يكون الطقس صحيحاً غداً»). إن تكهنت الأب سلطة أن تتحقق نفسها بنفسها، بالمعنى القوي للكلمة، أي أن تتحول إلى حقيقة: إما أن تعمل أوامر أو بركات أو لعنات، وأن تعلن سحرياً عن مجيء ما تعلن عنه، وإما أن تعلن ببساطة، بتأثير أشدّ رهبة، ما يشير به في علامات لا تستطيع التقاطها إلا بصيرة المتنبئ شبه الريانبي وحده، القادرة على منح مبرر للعالم، وعلى مضاعفة قوة قوانين الطبيعة النظرية أو الاجتماعية، أن يدلّها إلى قوانين للعقل والتجربة وإلى أقوال للعلم والحكم، عقلانية ومعقوله في آن واحد. ولكون المعاينة الآمرة التي للتبوعة الأبوية، كونها تكهنت بالعلم، فهي تحيل المستقبل إلى الماضي. ولكونها بصيرة

(22) المرجع السابق، ص 87.

الحكمة، ذاك الآتي الذي مازال وهمياً، تصدق الخبرة والامثال المطلق الذي يلزم عن ذاك التصديق.

وبواسطة من يملك احتكار العنف الرمزي الشرعي بشكل رئيسي (وليس فقط احتكار القوة الجنسية) داخل العائلة، يمارس الفعل النفسي - الجسدي الذي يؤدي إلى جسادنة القانون، فلأقوال الأبوية أثر تكوين سحري وتسمية خلافة لكونها تتكلم مباشرة مع الجسد، الذي يأخذ حرفيًا بالاستعارات، كما يذكر فرويد بذلك. وإذا ما ظهرت «الميول»، عادة، مسوقة بشكل يدعو للعجب مع الأمكنة التي يمكن الوصول إليها فعليًا (بحسب الجنس، لكن بحسب رتبة الميلاد ومتغيرات أخرى عديدة)، فذلك يعزى في قسم كبير منه من دون شك، حتى عندما تظهر أنها لا تخضع إلا إلى الاعتراضي في اللذة القوية، إلى أن أقوال وأحكام السلطة الأبوية (*Paterna potesta*) التي تساهم كثيراً في صياغتها، تفيض على شخص هو نفسه مصاغ من رقابات (*Censures*) الضرورة، ومن أجلها، ومثال، نتيجة ذلك، إلى أن يأخذ مبدأ الواقع مكان مبدأ اللذة.

إن القطع الأبوى بالأمر، باعتباره انحراطاً غير مشروط في نظام الأشياء، يتعارض مع التفهم الأمومي الذي يرد بعرضية الضرورة وتأكيد الاحتمال على الحكم الأبوى، وكلاهما قائم على محض فعل اعتقاد - «لكن قد يكون الطقس صحيحاً، أعتقد أنه سيكون صحيحاً»⁽²³⁾ - والذي يمنح انحراطاً في قانون الرغبة واللذة، انحراط بداعه، لكنه مضاعف بضعفه التنازل المشروط لمبدأ الواقع: «نعم بالتأكيد إذا كان الطقس صحيحاً غداً، قالت السيدة رامسي وأضافت، لكن سيكون

(23) المرجع السابق، ص 11. (التشديد مني أنا).

عليك الاستيقاظ عند الفجر». إن لا (Non) الأب ليست بحاجة لأن تُلْفَظ، ولا أن تُبَرَّر. وليس لكاين عاقل («كن عاقلاً»، «ستفهم ذلك لاحقاً») من خيار سوى أن ينحني من دون كلام أمام القوّة المهمّة التي للأشياء. إن الكلام الأبوي، في عنايته التي لا ترحم، ليس رهيباً بهذا القدر أبداً إلا عندما يقع ضمن منطق التكهن الوقائي الذي لا يعلن المستقبل المرهوب إلا لتعزيزه (Exorciser) («ستكون عاقبتك سيئة»، «ستخزينا جميعاً»، «لن تحصل على شهادتك الثانوية أبداً»، ... إلخ). أما تأكيد الكلام الأبوي بالواقع فإنه يوفر المناسبة للانتصار الاسترجاعي («لقد قلت لك ذلك فعلاً») وللتعريض المخيب للأمل للعذاب الذي سببته خيبة أمل لكونه لم يخدع («آمل أن تكذبني يوماً»).

إنها الواقعية المكدرة للصفو هذه، والمتواطئة مع نظام العالم والتي تشير كراهية الأب، وهي كراهية موجّهة، كما في تمرد المراهقين، ليس ضد الضرورة التي يدعّيها الخطاب الأبوي وحسب، بلقدر ما هو موجّه أكثر ضد الانحراف الاعتراضي الذي يمنّحه إليها الأب الكلي القدرة، مؤكداً بذلك على وهنه. إنه وهن التواطؤ المستسلم الذي يذعن من دون مقاومة. ووهن المجاملة الذي يجد إشباعاً وغزوراً في اللذة الوحشية لتنزع الوهم (Désillusionner) المخصّ به، أي مشاركته إزالة الوهم المخصّ به، واستسلامه المخصّ به، وهزيمته المخصّ به. «فلو كان على مرمى يد جايمس ساطور، أو بسطام جمر، أو أي سلاح آخر قادر على فلق صدر أبيه، وقتلها في الحال، هناك وبصرية واحدة، لكان استولى عليه. تلك هي، وهي أيضاً متطرفة المشاعر التي كان يشيرها السيد رامسي في قلوب أطفاله بحضوره فقط، حينما كان يقف أمامهم، بطريقته الحالية، نحيلًا مثل سكين، وحاداً مثل شفرة، بابتسماته الساخرة التي

كانت تشيرها فيه ليس فقط اللذة بإزالة وهم ابنه، وتسفيه زوجته، على الرغم من أنها تفوقه من كل النواحي بعشرة آلاف مرة (في عيني جايمس)، بل التي كانت تشير لديه أيضاً الغرور السري المأخوذ من سداد حكمه الخاص به⁽²⁴⁾. إن أكثر تمردات الطفولة والمراهاقة جذرية قد تكون موجّهة أقل ضد الأب منها ضد الخضوع الممنوح عفوياً للأب الخاضع، وضد الحركة الأولى لطاعته والاستسلام لحججه.

عند هذه النقطة، وبفضل الالتحدد الذي يسمح به استعمال الأسلوب غير المباشر الحرّ، ننتقل من دون أن نشعر من وجهة نظر الأطفال عن الأب إلى وجهة نظر الأب عن نفسه. لا شيء شخصي في الواقع في وجهة النظر هذه، بصفتها وجهة نظر مهيمنة وشرعية، وهي لا شيء سوى الفكرة السامية عن الذات عينها التي يحق لها ويتوجب عليها، أن تُشكّل من نفسها ذاتها ذاك الذي يتصور تحقيقه واجب الوجود (*Devoir-être*) في كيانه الذي يعيّنه له العالم الاجتماعي - المثال الأعلى للرجل والأب هما هنا، الذي يتوجب عليه تحقيقه: «ما كان يقوله، كان الحقيقة. كان دائماً الحقيقة. لقد كان عاجزاً عن عدم قول الحقيقة، فهو لم يفسد حدثاً قط ولا يعدّ كلمة مزعجة أبداً من أجل راحة أو رضى روح تعيش، ولا من أجل أطفاله هو، من لحمه ودمه، بشكل خاص، وملزمون، بالنتيجة، بأن يعرفوا بأسرع ما يمكن أن الحياة صعبة، وأن الواقع لا تقبل التسوية، البتة، وأن المرور إلى البلد الأسطوري حيث تتلاشى أكثر آمالنا ألقاً، وحيث تتطلع الظلمات مراكينا الهشة (ولدى وصول السيدة رامسي إلى هذه النقطة انتصب السيد رامسي وحده في الأفق وهو يضيق عينيه الصغيرتين الزرقاءين)، يمثل امتحاناً يتطلب قبل كل شيء شجاعة، وصدقًا وجداً»⁽²⁵⁾.

(24) المرجع السابق، ص 10-11. (التشديد مني أنا).

(25) المرجع السابق، ص 10-11. (التشديد مني أنا).

منظوراً إليها من هذه الزاوية، فإن القسوة المجانية للسيد رامسي لم تعد نتيجة لدافع أناني بقدر ما هي لذة في نزع الوهم، بل إنها التأكيد الحرّ على اختيار الاستقامة وكذلك اختيار الحب الأبوى المفهوم جيداً، الذي يوجب على نفسه عبر رفض الانغماس للسهولة المذهبية بالتسامح النسوى والأمومي الأعمى، أن يقوم بالتعبير عن ضرورة العالم في ما لديه من القسوة الأكثر انعداماً للشفقة. وهذا بلا شك ما تعنيه استعارة السكين أو الشفرة التي يسطّحها التأويل الفرويدى على نحو ساذج والتي تضع الدور الذكوري كما عند القبائل - الكلمة والاستعارة المسرحيتان تفرضان نفسيهما، ولمرة واحدة - على جهة الانقطاع والعنف والقتل، أي على جهة نظام ثقافي مبني ضد الدمج الأصلي مع الطبيعة الأمومية، وضد التخلّي لمصلحة عدم التدخل والإهمال ودفاعه واندفاعات الطبيعة الأنثوية. ونبدأ في الارتياح في أن الجlad هو أيضاً صحيحاً، وأن الكلام الأبوى معرض بفعل قوته نفسها إلى قلب المحتمل قدرأً.

ولا يمكن لهذا الشعور إلا أن يتضاعف عندما نكتشف أن الأب المتصلب الذي قتل لتوه أحلام ابنه، بعبارة لا رجعة فيها، ضبط وهو يلعب كطفل، فانكشف أمام أولئك الذين وجدوا أنفسهم وقد «دخلوا إلى ملكيته الخاصة»، مثل ليلي برسكو وصديقتها، ورأوا شيئاً ما، لم يكن لدينا القدرة لإطلاعهما عليه⁽²⁶⁾: أي هوانات الليبido الأكاديمي (Libido academica) التي تعبّر عن نفسها مجازياً في الألعاب الحرية. لكن يجب أن نورد بالكامل حلم اليقظة الطويل الذي تطلق عنانه قصيدة تنسیسون (Tennyson) لدى السيد رامسي ، والذي تختلط فيه خلطاً حميمياً، استحضار المغامرة الحرية/ العباء في وادي الموت، القتال الخاسر، وبطولة القائد «لكن لم يرد أن يموت مستلقياً»، فوجد

(26) المرجع السابق، ص 27.

صخرة مسننة وما ت هناك واقفاً وعيونه مشخصة بثبات على العاصفة...»، تختلط في الصميم بالفكرة المقلقة لمصير الفيلسوف بعد موته («Z لا يصاب إلا مرة كل جيل»، «لن يصيب R أبداً»): «كم من الرجال من أصل ألف مليون من الرجال، سيتهي بهم الأمر إلى أن يبلغوا Z؟ بالتأكيد فإن قائد رتل جهنمي يستطيع أن يطرح هذا السؤال، وأن يجيب من دون أن يخون تابعيه: «واحد على الأرجح.» واحد من جيل كامل. هل يجب إذاً توبيخه لأنه لم يكن هو ذاك؟ وحسبه أنه كان قد بذل جهده بصدق، وأعطى كل ما يستطيع إعطاءه حتى لم يبق لديه شيء ليعطيه؟ وكم من الوقت ستدوم شهرته؟ إنه لمن المسموح حتى لبطل أن يسأل نفسه وهو يموت، كيف ستكلم عنه بعد موته. قد تدوم هذه الشهرة ألفي سنة (...). وأنى لنا أن نوبخ قائد الرتل الجهنمي الذي، بعد كل ذلك، تسلق عاليًا بما فيه الكفاية لكي يرى الأفق العقيم للستين، وموت النجوم، لو لم يرفع باحتفالية ما أصابعه الخدرة إلى جبينه وينهض مجددًا، قبل أن يضليل الموت أطرافه وينزع منها الحركة؟ وهكذا وجدته حملة النجدة التي بدأت بالبحث عنه، ميتاً في موقعه كجندي باسل (Beau soldat). انهض السيد رامسي وظل مستقيماً تماماً بجوار الجرة. من سيلومه وهو واقف هكذا لبرهة، إذا ما توقف تفكيره في الشهرة، وحملات النجدة، وأهرامات الحجر التي رفعها على رفات أمواته من مریدین معترفين بفضلها؟ وأخيراً من سيلوم قائد الحملة التعيسة، إذا...»⁽²⁷⁾.

إن تقنية تتابع الصور، العزيزة على فيرجينيا وولف، هي في

(27) المرجع نفسه، ص 45-46. (التشديد مني أنا). كان يجب إعادة إدخال ذلك الاستحضار للبييدو الأكاديمي الذي يمكن له أن يعبر عن نفسه تحت ستار الحياد الأدبي، في آس تحاليل الحقل الجامعي، كما تظاهر في الرجل الأكاديمي (*Homo academicus*) انظر: P. Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 1984)

ذروة الإبداع هنا. ولأن المغامرة الحربية والشهرة التي تكرسها كونها استعارة للمغامرة الفكرية ورأس المال الرمزي للشهرة التي تسعى إليها، فإن الوهم (Illusion) اللعب يسمح بإعادة إنتاج، عند درجة أعلى من إلغاء التحقيق، وبالتالي بتكلفة أقل، إعادة إنتاج الوهم الأكاديمي للوجود العادي مع رهاناته الحيوية وتوظيفاته المتقدة - كل ما يحرك نقاشات السيد رامسي ومريديه: إنها تجيز عمل سحب التوظيف الجزئي والمراقب الضروري لتحمل وتجاوز نزع الوهم («ما كانت عنده عبقرية؟ لم يكن يوجد أي ادعاء بذلك»⁽²⁸⁾، وتنقذ بالمناسبة ذاتها الوهم الجوهرى، أي التوظيف في اللعب نفسه، والاقتناع بأن اللعب يستحق بأن يلعب حتى النهاية، على الرغم من كل شيء، وبحسب القواعد (بما أن الأخير ممن لا يحملون رتبة يستطيع، على كل حال، «أن يموت واقفاً»...). هذا التوظيف الحشوي (Viscéral)، والذي يكون التعبير عنه وضعياً (Posturale) في الأساس، (المتعلق بوضع الجسم) يكتمل في وضعيات، وأوضاع أو حركات جسدية موجهة كلها باتجاه النزاهة والاستقامة وانتصاف الجسد، أو تجاه بدائله الرمزية، أي هرم الحجر والنصب.

إن الوهم الأصلي المكون للذكرى، هو من دون شك في أساس الليبيدو المهيمن في جميع الأشكال النوعية التي يظهر فيها في مختلف الحقول⁽²⁹⁾. إنه هو ما يجعل الرجال (بالتعارض مع النساء) مؤسسين وملئمين اجتماعياً بطريقة يؤخذون بها، مثل الأطفال، بكل الألعاب التي عُيّنت اجتماعياً لهم، حيث الحرب هي الشكل بامتياز.

Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., p. 44.

(28)

(29) حول هذه النقطة، انظر : P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 199 sq.

ولمّا يُياغَت السيدة رامسي في حلم يقظته الذي يخون الزهو الصبياني لتوظيفاته الأكثر عمقاً، فإن السيدة رامسي يكشف فجأة أن الألعاب التي يستسلم لها، كالرجال الآخرين، هي ألعاب أطفال، والتي لا ندركها في حقيقتها لأن التواطؤ الجماعي بالتحديد يضفي عليها الضرورة وواقع البداهيات المشتركة. وحيث إنها من بين الألعاب المؤسسة للوجود الاجتماعي، فإن تلك التي تصفها بالجدية هي ألعاب مخصصة للرجال، بينما النساء متذورات للأطفال والتصفين («من دون أن تجيب، وبعد أن تأخذ موقف شخص طائش وبلا بصيرة، طأطأت رأسها (...) فليس ثمة ما يقال»⁽³⁰⁾، تساهم في جعلنا ننسى أن الرجل هو أيضاً طفل يلعب دور الرجل. إن الاستلاب النوعي (Générique) هو في مبدأ الامتياز الخصوصي: وبما أن الرجال مرؤضون على الاعتراف بالألعاب الاجتماعية ورهانها القائم على شكل ما من الهيمنة والمشاركة إليها باكراً جداً، وتحديداً بطقوس التنصيب، على أنها مهيمنة ومجهزة لهذا السبب باللبييدو المهيمن، فإن لهم الامتياز ذاته للتفرغ للألعاب من أجل الهيمنة.

ومن جهتهم، فإن النساء لهن الامتياز السلبي بالكامل، لعدم الانخداع بالألعاب حيث تُتنازع الامتيازات، وإنهن لا يؤخذن فيها في غالب الأوقات، على الأقل مباشرة، على أنهن الشخص الرئيس، حتى أنهن يستطعن أن يصيبهن الزهو منها ولا مدد طويل، طالما أنهن غير ملتزمات بتتفويض في ذلك، وأن ينظرن بتساهل مسلٌ إلى الجهود المبذولة منها «للرجل - الطفل»، في جعل نفسه رجلاً، وإلى الإحباطات الطفالية، حيث ترمي به أشكال فشله. وتستطيع

V. Woolf, *La promenade au phare*, op. cit., p. 41.

(30)

النساء أن تأخذ على الألعاب الأكثر جدية، وجهة النظر المتحفظة للمُشاهِد الذي يراقب العاصفة من على الشاطئ - الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى إظهارهن بمظهر طائشات وغير جديرات بالاهتمام بالأشياء الجديّة مثل السياسة. لكن، ولأن ذلك التحفظ هو نتيجة للهيمنة، فإنهن مجرّات دائمًا على المشاركة تقريبًا من دافع التضامن الوجداّني مع اللاعب، على الرغم من أن هذا التضامن لا يحوي مشاركة فكريّة ووجداًنية فعلية في اللعبة، وهذا ما يجعل منهن نصيرات بلا قيد أو شرط، لكن قليّلات الاطلاع على حقيقة اللعبة ورهاناتها⁽³¹⁾.

هكذا فهمت السيدة رامسي الوضع المحرج الذي وضع زوجها نفسه فيه، وهو يُشد بصوت عال «مهمة كتبية الخيالة الخفيفة». إنها تخشى عليه المعاناة التي يمكن أن تسبّبها له السخرية من أن يُفاجأ، أقل مما تخشى المعاناة التي هي في أصل سلوكه الغريب. إن مجمل سلوكه يخبر بذلك، عندما يأتي الأب الصارم، مجرّدًا وقد أرجع إلى حقيقته كطفل كبير، الذي ضحى الساعة من أجل ميله (التعويضي) إلى نزع أوهام ابنه وتسيّفه زوجته⁽³²⁾، لالتماس شفقتها على معاناة ولدت من الوهم وزنع الوهم: «داعبت رأس جايمس فحوّلت على ابنها المشاعر التي كانت تحسّ بها تجاه زوجها»⁽³³⁾.

(31) يُرى ذلك، على نحو جيد، في المشاركة التي تمنحها النساء الشابات للطبقات الشعبية للأهواء الرياضية «لرجالهن» - والتي سمتها الخامسة والعاطفية لا يمكن أن تظهر لهؤلاء الآخرين، إلا على أنها طائشة وعبثية، حتى بالقدر نفسه، زد على ذلك، أن الموقف المعارض، أكثر تواترًا بعد الزواج، أي العداء الحسود تجاه هوى من أجل أشياء ليس لديهن إمكانية بلوغها.

Woolf, *La promenade au phare*, op. cit., p. 41.

(32)

(33) المرجع نفسه، ص 40.

و عبر واحدة من تلك التكثيفات التي يتيحها منطق الممارسة، وبحركة حماية عطوفة يُوجّهها ويهيئها⁽³⁴⁾ لها كل كيانها الاجتماعي، فإن السيدة رامسي تطابق بين الرجل الصغير الذي اكتشف للتو السلبية التي لا تطاق للواقع والراشد الذي يقبل بتسليم الحقيقة كاملة للارتباك، المفرط في الظاهر الذي قذفته فيه «مصيبته». وبعد أن يذكر بجلاء حكمه بخصوص النزهة إلى المنارة، ويطلب العفو من السيدة رامسي على الفظاظة التي رماها بها بعنف (يمازح، «من دون بعض الخبرل، ساقي ابنه العاريتين»)، ويقترح «بتواضع كبير» أن يذهب إلى حرس الشواطئ لطلب رأيهم، فإن السيد رامسي، من خلال كل ذلك، يكشف بوضوح جليًّا أن هذا الصد إنما يرتبط بعلاقة مع المشهد السخيف، ومع لعبة الوهم وإزالة الوهم⁽³⁵⁾. حتى وإن أخذت السيدة رامسي جانب الحرص لإخفاء فطتها، فذلك حتماً من أجل حماية كبريه زوجها، فإنها تعلم جيداً أن الحكم المعلن بلا شفقة يأتي من كائن مثير للشفقة، هو بدوره ضحية أحكام الواقع الذي لا يرحم، وهو بحاجة للشفقة. ونكتشف لاحقاً أن السيدة رامسي كانت تعرف جيداً نقطة الضعف التي يمكن أن تشيره في كل لحظة: «آه! لكن، كم من الوقت تعتقد أن ذاك سيدوم؟»، سأل أحدهم. كان الأمر كما لو أن لديها هوائيات ثنتان خارجاً منها وهي ترتجف، وتلتقط بعض المنارات وتفرضهم على انتباهه. وتلك الأخيرة كانت واحدة منها. لقد شعرت السيدة رامسي بخطر آتٍ من

(34) إن وظيفة الحماية للسيدة رامسي، استحضرت في مناسبات عديدة، خاصة من خلال الاستعارة عن الدجاجة التي ترفرف بجناحيها لحماية فراخها (المراجع نفسه، ص 29، 30، 31): «إنها أخذت تحت حاليها كلية الجنس الذي لم يكن جنسها، وذلك لأسباب لم تستطع الكشف عنها» (المراجع المذكور، ص 12. التشديد مني أنا، وانظر أيضاً ص 48).

(35) المراجع نفسه، ص 42.

زوجها. وسؤال كذلك السؤال سيقوده، وكان ذلك شبه مؤكداً، إلى بعض الادعاء الذي يجعله يفكر بما كان يشكل نقصاً خلال مجرى سيرته المخصّة به. كم من الوقت ستستمر في قراءته؟ كان يتساءل في الحال⁽³⁶⁾، لكن كان يمكن للسيدة رامسي أن تجنب بذلك إلى استراتيجية أخيرة، هي استراتيجية الرجل البائس الذي، وهو يتصرّع الطفل ذاك، يتيقّن من إيقاظ استعدادات الشفقة الأمومية التي نُدرّت للنساء قانونياً⁽³⁷⁾.

ويجب أن نذكر هنا الحوار الرائع والمبطن الذي تداري فيه السيدة رامسي زوجها، بأن تقبل الرهان الظاهر لمشهد المناكفات الزوجية بدل أن تستمد الحجّة، مثلاً في التباين بين هيجان السيد رامسي وقضيته المعلنة، فكل جمله غير مؤذية ظاهرياً للمتكلمين، تتطوّر على رهانات أوسع شأنأً وأكثر جوهريّة، وكلا الخصمين - الشركين يعلم ذلك، بفضل معرفته الحميّمة وشبيه التامة بمحاوره، وهذا ما يسمح مقابل حدّ أدنى من التواطؤ في سوء النية أن يبدأ معه، بشأن أشياء لا قيمة لها (de riens)، صراعات أخيرة حول الكل. ومنطق الكل أو لا شيء يترك للمتحاورين، في كل لحظة، حرية اختيار اللافهم الأكثر اكتمالاً، والذي يختزل الخطاب المعادي إلى العبرت بأن يرده إلى موضوعه الظاهر (هنا، ما سيكون عليه الطقس في الغد)، أو الفهم، هو أيضاً كاماً، والذي يشكّل الشرط الضمني للشجار بواسطة الأمور المبطنة، والمصالحة كذلك. «لم يكن ثمة أدنى أمل في إمكان الذهاب غداً إلى المنارة، صرّح بجفاء السيد

(36) المرجع السابق، ص 126-127.

(37) لاحظنا غالباً أن النساء يَقْمِن بوظيفة تنفيّسية وشبيه علاجية في تعديل الحياة الوجданية للرجال، بأن تهدئن غضبهم، وتتساعدُّن على أن يتقبّلوا المظالم وصعوبات الحياة، انظر على سبيل المثال: Nancy Henley, *op. cit.*, p. 85.

رامسي الذي أصبح سريع الغضب، لكن أتى له أن يعرف ذلك؟ تسائلت السيدة رامسي، فالريح تتغير غالباً. لقد دفعت الخاصية اللاعقلانية الرائعة لهذه الملاحظة، وعبيبة الفكر النسوي السيد رامسي أن يستشيط غضباً. لقد قُذف به إلى الوادي حيث يتربصه الموت جاهزاً، وحُطّم وهُشم. وها هي الآن السيدة رامسي تصطدم بالواقع وجهها لوجه، وتمنح أولادها آمالاً عبئية بشكل صريح، وتقول إجمالاً أكاذيب .ركل الزوج برجله الممشي الحجري وقال: «أغربي عن وجهي!» لكن ما الذي افترته؟ ببساطة، إن الطقس قد يكون صحواً جداً، وهذا ما يمكن أن يحصل فعلاً ليس مع البرد القارص ولا الريح في سهول الغرب»⁽³⁸⁾.

تدين السيدة رامسي يبصيرتها الرائعة للشرط (Condition) الذي يجعلها امرأة، تلك التي تمكّنها لما تستمع، على سبيل المثال، إلى إحدى تلك النقاشات بين الرجال حول مواضيع جدية على نحو كبير من التفاهة، من قبيل الجذور التربيعية أو المرفوعة إلى الأساس الرابع، أو فولتير (Voltaire)، ومدام دو ستيل (Madame de Staël)، وطبع نابليون (Napoléon)، أو النسق الفرنسي للملكية الزراعية، من «أن تكشف القناع عن كل واحد من تلك الكائنات»⁽³⁹⁾. وبما أنها غريبة عن الألعاب الذكورية، وعن التمجيد الهجاسي للأنا ودوافعها الاجتماعية التي تفرضها، فإن السيدة رامسي ترى بشكل طبيعي أن أكثر المواقف صفاء في الظاهر وأكثر تحمساً مع والتر سكوت (Walter Scott)، أو ضده، عادة ما لا يكون لها من مبدأ في الغالب سوى الرغبة في «وضع النفس في المقدمة» (وهذه أيضاً واحدة من تلك الحركات الأساسية للجسد، قريب من «المواجهة» عند

(38) انظر : V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., p. 41, . (التشديد مني أنا).

(39) المرجع نفسه، ص 125-126.

القبائلين)، على طريقة تانسللي (Tansley)، بما هي تجسيد آخر للأنانية الذكورية: «كان يفعل ما في وسعه حتى يحصل على كرسى أستاذ أو أن يتزوج، وعندما فإنه لن يجد دائمًا الحاجة لأن يقول: «أنا، أنا، أنا»، لأن هذا هو ما كان يقوده إليه نقه للسيد والتر (Sir Walter) المسكين، أو لعل الأمر يتعلق بجان أوستن (Jean Austin) : «أنا، أنا، أنا». لقد كان يفكر بنفسه وبالآخر الذي يتحدث، وكانت هي تعرف ذلك من نغمة صوته، ومن التشدق أو احتباس بداية حديثه، فالنجاح يحدث فيه أثراً طيباً»⁽⁴⁰⁾.

وفي الواقع نادراً ما تتحرر النساء بهذا القدر من كل تبعية، إن لم يكن تجاه الألعاب الاجتماعية، فأقله تجاه الرجال الذين يلعبونها، لدفع خيبة الأمل لتبلغ هذا الضرب من العطف المتسامح بعض الشيء إزاء الوهم الذكورى. وعلى العكس، فإن كل تربيتهم تحضرهن للدخول في اللعبة بالوكالة، أي الدخول في وضع خارجي وتابع في الوقت ذاته، وإيلاء الهم الذكورى مثلما تفعل السيدة رامسي، ضرباً من الاهتمام العطوف والتفهم الواثق، وكلاهما مولد أيضاً لشعور عميق بالأمان⁽⁴¹⁾. وبما أنهن مبعدات عن ألعاب السلطة، فإنهن مهنيات للمشاركة فيها بواسطة رجال منخرطين فيها، سواء تعلق الأمر بأزواجهن أو ابنهن، مثل السيدة رامسي بأنهن: «...) وبينما أمه، تنظر إليه وهو يدير مقصبه بمهارة حول الثلاجة، تخيلته جالساً على منصة القاضي، المحلى بالأحمر وفرو القاقم، أو أثناء قيادته منشأة ما حساسة لحكومة بلدہ في ساعة حرجة»⁽⁴²⁾.

ويكمن مبدأ تلك الاستعدادات الوجدانية في المكانة التي

(40) المرجع نفسه، ص 126.

(41) عدد من الاستطلاعات أثبتت أن النساء يملن إلى قياس نجاحهن بنجاح أزواجهن.

V. Woolf, *La Promenade au phare*, op. cit., p. 10.

(42)

خصصت لها في تقسيم العمل للهيمنة: «يقول كُنت (Kant) إن النساء لا يستطيعن أبداً، بشخصهن، مناقشة حقوقهن وشؤونهن المدنية، التي يحق لهن عمل الحرب بشأنها؛ ولا يستطيعن فعله إلا عبر توسط ممثل»⁽⁴³⁾. إن العزوف الذي يعزوه كُنت إلى الطبيعة الأنثوية هو عزوف متأصل في عمق أعمق الاستعدادات التي تكون الهاباتوس، تلك الطبيعة الثانية التي لا تُظهر أبداً مظاهر الطبيعة بهذا القدر إلا عندما يتحقق الليبيدو المؤسس اجتماعياً على شكل خاص من الليبيدو، بالمعنى الشائع للرغبة. إن التنشئة الاجتماعية الفارقية (Différentielle) تهيئ الرجال لحبّ ألعاب السلطة، وتهيء النساء لحب الرجال الذين يلعبونها، فالكاريزما الذكورية هي في جزء منها سحر السلطة، والإغراء الذي يمارسه تملك السلطة، بذاته (par soi)، على أجساد، حيث دوافعها ورغباتها تَمَّت تنشئتها الاجتماعية سياسياً⁽⁴⁴⁾.

(43) نرى أن أوتو فايننجر (Otto Weininger) لم يكن مخطئاً تماماً في أن يعلن انتقامه إلى الفلسفة الكنتية (Kantienne)، بعد أن أخذ على النساء السهولة التي من خلالها تخلينهن عن اسمائهن ويأخذن أسماء أزواجهن، فيستنتاج: «المرأة هي في الجوهر من دون اسم، وذلك لأنه ينقصها، بالطبيعة، الشخصية». في تتمة النصّ، فإن كُنت، بواسطة تداعي اللاوعي الاجتماعي، يتقلّل من النساء إلى «الجماهير» (تقليدياً مُنكر بها على أنها أنثوية)، ومن التخلّي المتأصل في ضرورة التفريض إلى «الطاعة» التي تقود الشعوب للاستقالة لصالح «آباء الوطن»، E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 77.

(44) ذلك على عكس المنحى إلى حصر كل التبادلات الجنسية للعالم البيروقراطي، بين أرباب العمل والسكرتيرات تحديداً، انظر: R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres - New York, Allen and Unwin, 1988,

خصوصاً الصفحتان 84 - 103) وفي تبادلية «التحرش الجنسي» (مازال من دون شك بخس القيمة في الإدانة الأكثر «جدية») وبالاستعمال المتهكم والألي للفتنة النسوية على أنها وسيلة لبلوغ السلطة (J. Pinto, «Une Relation enchantée: La secrétaire et son patron», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, p. 32-48).

وتجد الهيمنة الذكرية واحداً من أفضل دعامتها في الجهل الذي يعزّزه تطبيق مقولات من التفكير على المهيمن، نَمَت داخل علاقه الهيمنة نفسها، ويمكن أن تقود إلى ذلك الشكل الحدي من الحب القدري الذي ليس إلا حب المهيمن وحب هيمته، ويمكن أن يقود إلى الليبيدو المهيمن (رغبة المهيمن) الذي يتضمن العزوف عن ممارسة الليبيدو المهيمن عليه (الرغبة بالهيمنة) بصيغة الفاعل الأول.

الفصل الثالث

أوجه الدوام والتغيير

كان يلزم كامل بصيرة فيرجينيا وولف ورهافة كتاباتها اللامتناهية لدفع التحليل إلى أفضل التأثيرات تخفياً لشكل هيمنة متأصلة في كل النظام الاجتماعي وتعمل في ظلمة الأجساد، في الوقت نفسه، رهانات ومبادئ فعاليتها. ولعله كان يلزم أيضاً اللجوء إلى هيبة كاتبة غرفة للنفس وحدها كي نضفي بعض المصداقية لاستدعاء الثوابت الخفية لعلاقة الهيمنة الجنسية - لكثرة ما هي قوية العوامل، علاوة على مجرد العمى، بحيث تميل إلى تجاهلها (مثل الإفتخار المشروع للحركة النسوية التي هي مجبرة على إبراز أوجه التقدم).

إنها لمعاينة مدهشة فعلاً، لتلك الاستقلالية الاستثنائية للبنى الجنسية إزاء البنى الاقتصادية، ولأنماط إعادة الإنتاج إزاء أنماط الإنتاج. ونفس نسق الترسيمات التصنيفية نجده في جوهرها، ووراء القرون والاختلافات الاقتصادية والاجتماعية عند طرفي فضاء الإمكانيات الأنثروبولوجية عند الريفيين الجبليين في بلاد القبائل، وعند كبار بورجوازيي بلومسبري (Bloomsbury) الإنجليز. ويكتشف باحثون ينحدرون على الدوام تقريباً من التحليل النفسي، في التجربة النفسية لرجال ونساء اليوم، سيرورات مطمورة بغالبها على نحو

عميق جداً، والتي مثل العمل الضروري لفصل الصبي عن أمه، أو التأثيرات الرمزية للتقسيم الجنسي للمهام والأوقات داخل الإنتاج وإعادة الإنتاج، تلاحظ في وضح النهار في الممارسات الطقوسية التي تُنجز على الملاً وجماعياً، والمدمجة في النسق الرمزي لمجتمع منظم من طرفه إلى طرفه، وتتم عليناً وجماعياً، وهي منظمة وفق مبدأ أولوية (Primat) الذكورة. أني لنا أن نفتر أن الرؤية المتمحورة حول الذكورة، من دون تلطيفات ولا تنازلات لعالم، تجد الاستعدادات متطرفة الذكورة الشروط الأكثر ملاءمة لتحييئها في بني النشاط الزراعي - المرتب طبقاً للتعارض بين زمن العمل المذكور وزمن الإنتاج المؤتث⁽¹⁾ - وأيضاً في منطق اقتصاد متاع رمزي منجز تماماً، استطاعت البقاء أمام التغيرات العميقة التي طالت النشاطات الإنتاجية وتقسيم العمل، وأن تقضي اقتصاد المتاع الرمزي إلى عدد قليل من الجزر الصغيرة المعزولة والمحاطة بالمياه الباردة للمصلحة وللحساب؟ وأنى لنا أن نحيط علمًا بهذا التأيد الظاهر الذي يسهم، زيادة على ذلك، بالنسبة إلى الكثيرين، في إضفاء ملامح جوهر طبيعي على بناء تاريخي، من دون أن يُعرض نفسه على إقراره بإدراجه في أبدية الطبيعة؟

العمل التاريخي النازع للتاريخانية

إنه لمن الواضح في الواقع، أن الأبدي في التاريخ، لا يمكن

(1) ذلك التمييز المقترن من ماركس، بين مراحل العمل (أي بالنسبة إلى النشاط الزراعي، والحراثة والخصاد)، ترجع إلى الرجال) ومراحل الإنتاج (الإنبات... إلخ)، حيث تتعرض البذرة لسيرورة طبيعية خالصة من التحول، شبيهة بتلك التي تتم في البطن الأمومي خلال المخاض، يجد ما يعادله في دورة إعادة الإنتاج، مع التعارض بين زمن الإنجاب، P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 360-362.

أن يكون شيئاً آخر غير نتاج عمل تاريفي بالتأييد، بما يعني، كي نفلت من الواقع في نزعة الجوهرية، أن الأمر لا يتعلّق بنفي أو جه الدوام واللامتغير التي تشكّل بالتأكيد جزءاً من الواقع التاريفي⁽²⁾، إنما يجب إعادة بناء تاريخ العمل التاريفي النازع للتاريخانية، أو إذا فضلنا تاريخ (إعادة) الخلق المستمرة للبني الموضوعية والذاتية للهيمنة الذكورية، والذي كان يتحقق على الدوام منذ أن وجد الرجال والنساء، ومن خلالها يجد النظام الذكوري نفسه يُعاد إنتاجه على الدوام جيلاً بعد جيل. وبمعنى آخر، فإن «تاريخاً للنساء» يُظهر، وإن رغمما عنه، قسماً كبيراً من الثبات ومن الدوام، عليه، إذا ما أراد أن يكون منطقياً، أن يفسح مكاناً يكون الأول بالتأكيد لتاريخ الأعوان والمؤسسات الذين يتازرون على الدوام لضمان أوّجه الدوام هذه، الكنيسة والدولة والمدرسة... إلخ، التي يمكن أن تكون مختلفة في مختلف الحقب في وزنها النسبي ووظائفها. ولا يستطيع «تاريخ النساء» ذلك، أن يقنع، مثلاً، بتسجيل استبعاد النساء خارج هذه المهنة أو تلك، وهذا الفرع أو ذاك، وهذا العلم أو ذاك، إذ عليها كذلك أن تحيط خبراً بإعادة إنتاج التراتبيات وأن يحيط بها علمياً (مهنية، تخصصية... إلخ)، وبالاستعدادات المترابطة التي تؤثّرها تحمل النساء على المشاركة في استبعادهن من الأماكنة التي هن مستبعدات عنها على أي حال⁽³⁾.

(2) يكفي، للاقتناع بأن هذه هي الحال، أن نقرأ بانتباه الأجزاء الخمسة لتاريخ النساء، الموجهة من جورج دوب وميشال بيرو: *L'Histoire des femmes* Michèle Perrot (Paris, Plon, 1991, 1992).

(3) وعلى جزء صغير من تلك المهمة الهائلة قمت بهجومي منذ بداية أعمالى، محاولاً أن أبيّن كيف أن النسق المدرسي كان يساهم على إعادة إنتاج الاختلافات، ليس بين الفئات الاجتماعية وحسب، بل بين النوعين أيضاً.

ولا يتأتى للبحث التاريخي أن يكتفي بتوصف التحولات في شرط النساء عبر الزمن، ولا حتى للعلاقة بين النوعين عبر العصور، إنما يجب عليه أن يتقييد بإثبات حال نسق الأعوان والمؤسسات لكل عصر: العائلة، والكنيسة، والدولة، والمدرسة... إلخ، الذين أسهموا بأوزان ووسائل مختلفة في مختلف الأوقات، في انتزاع علاقات الهيمنة الذكورية من التاريخ انتزاعاً كاملاً تقريباً. والموضوع الحقيقي لتاريخ العلاقات بين الجنسين إنما هو، إذاً، تاريخ التوليفات المتالية (المختلفة في القرون الوسطى وفي القرن الثامن عشر، وتحت حكم بيتان (Pétain) في مستهل الأربعينيات، وديغول (de Gaulle) بعد سنة 1945) من الآليات البنوية (كتلك التي تؤمن بإعادة إنتاج التقسيم الجنسي للعمل)، من الاستراتيجيات التي أبدت عبر مؤسسات وأعوان فرادي، خلال تاريخ طويل جداً، وأحياناً مقابل تغيرات حقيقة أو ظاهرة، بنية علاقات الهيمنة بين الجنسين: وبذلك يمكن لامثال المرأة أن يعبر عن نفسه حين تشغيلها، كما في غالبية المجتمعات ما قبل الصناعية، أو على العكس، في استبعادها من العمل، كما كان الحال بعد الثورة الصناعية، مع فصل العمل عن المنزل، وتدحرج الوزن الاقتصادي لنساء البورجوازية اللواتي تكرّسن، من الآن فصاعداً، بسبب الاحتشام الفيكتوري لعبادة العفة والفنون المنزلية والرسم المائي والبيانو، وكذلك، أقلّها في البلدان ذات التراث الكاثوليكي، للممارسة الدينية التي أصبحت أكثر فأكثر نسوية على نحو حصري⁽⁴⁾.

V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History (4) of Attitudes toward Women*, Athens (Ga) et Londres, The University of Georgia Press, 1988 (2^e éd.)

وباختصار، فإن التاريخ بكشفه الثوابت العابرة للتاريخ للعلاقة بين «النوعين» يجد نفسه مجبراً على أن يأخذ موضوعاً له العمل التاريخي النازع للتاريخانية التي أنتجها وأعاد إنتاجها باستمرار، أي العمل الدائم الذي يقضي بالتمايز الذي لا يتوقف الرجال والنساء عن الخضوع له، والذي يحملهم على تمييز أنفسهم بأن يجعلوا أنفسهم ذكراناً أو أن يجعلن أنفسهن إناثاً. ويتجزب على التاريخ، بشكل خاص، التمسك بتوصيف وتحليل (إعادة) البناء الاجتماعية، المكررة دائماً لمبادئ الرؤية والتقطیم المولدة «للنوعين»، وعلى نطاق أوسع، لمختلف فئات الممارسات الجنسية (الجنسية الغيرية، والمثلية تحديداً)، مع كون الجنسية الغيرية نفسها مبنية اجتماعياً، واجتماعياً مكونة بصفتها معياراً شمولياً لكل ممارسة جنسية «عادية»، أي مقلعة من خزي كونها «ضد الطبيعة»⁽⁵⁾. إن الفهم الحقيقي للتغيرات الحاصلة في شرط النساء وفي العلاقات بين الجنسين لا يمكن توقعه، على النقيض، إلا من تحليل تحولات للاليات والمؤسسات الموكول إليها تأمين تأييد نظام النوعين.

لقد كان عمل إعادة الإنتاج إلى عهد قريب مؤمناً بواسطة ثلاث هيئات أساسية: الأسرة والكنيسة والمدرسة، التي هي منسقة موضوعياً، كانت تشارك الفعل على البنى اللاواعية. وإلى الأسرة،

(5) نحن نعلم، وخاصةً بواسطة كتاب جورج شونسي George Chauncey، *Gay New York*، أن قدوم التعارض بين مثلي الجنس والغيرين هو شيء حديث جداً، وأنه من دون شك بعد الحرب العالمية الثانية فقط، فرضت الجنسية الغيرية أو الجنسية المثلية نفسها على أنها خيار حصري. إلى ذلك الحين، عديدون كانوا أولئك الذين ينتقلون من شريك ذكري إلى شريك أنثوي، ورجال نسميهم «أسوياء»، كانوا يتقاسمون الفراش مع «الوطاين سلبيين» Tapettes (بشرط أن يقتصر على جانب في العلاقة مسمى «ذكوري». إن «المنحرفين»، أي الذين كانوا يرغبون رجالاً، كانوا يتبنون طرقاً وملابس مختلفة Efféminés)، بدأوا بالتراجع عندما تأكد بوضوح أكثر التمييز بين الرجال المثلين والرجال الغيريين.

من دون شك، يعود الدور الأساسي في إعادة إنتاج الهيمنة والرؤية الذكوريتين⁽⁶⁾، فداخل الأسرة، تفرض التجربة المبكرة للتقسيم الجنسي للعمل، والتمثيل الشرعي لهذا التقسيم المضمن بالقانون، والمتناصل في اللغة. أما الكنيسة المسكونة بالعداء العميق للنسوية، لقسّ على عجل لإدانة كل إخلال نسوي بالأدب، خاصة المتعلق باللباس، ومعيد إنتاج مُعتمد لرؤيه متشائمة عن النساء وعن الأنوثة⁽⁷⁾، فإنها تلقن (أو لقنت) علينا أخلاقاً عائلية النزعة، تهيمن عليها بالكامل القيم البطريركية، لاسيما مع عقيدة الدونية الأصلية للطقوس بطريقة غير مباشرة على البنى التاريخية للأوعي، لاسيما من خلال رمزية النصوص المقدّسة والشعائر، وحتى عبر الفضاء والزمن الدينين⁽⁸⁾، (الموسوم بتطابق بنية السنة الشعائرية مع بنية السنة الزراعية). وقد استطاعت الكنيسة في حقب معينة، الاستناد إلى نسق من تناقضات إيتيقية (Ethiques) متطابق مع نموذج كوني لتبرير التراتبية داخل الأسرة، مملكة الحق الإلهي القائمة على سلطان الأب، وكذلك لفرض رؤية للعالم الاجتماعي وللمكان

N. J. Chodorow, *op. cit.*

(6) انظر:

(7) حول دور الكنيسة الإسبانية في تأييد الرؤية التشارمية عن النساء اللائي اعتبرن مسؤولات عن التدهور الأخلاقي، وبالتالي يستحققن العذاب من أجل تطهير كل خطايا العالم، انظر: W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997.

تلك الإيتيقا التطهيرية هي أيضاً في مركز إعادة الترميم التي بدأتها حكومة فيشي (Vichy)، مسلحة بالتمثيل الأكثر تقادماً عن المرأة، مستندة تماماً على النساء، مثل رجال الدين الإسبان الذين، وهم يُدينون عدم الطهارة النسوية، كانوا يستغلون «ذوات الرؤيا» الصغار اللواقي كنّ من النساء خاصة، ورؤاهن العجائبية، انظر: F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, Paris, Éditions du seuil, 1996).

J. Maître, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997. (8) انظر:

الذي يُعزى للمرأة فيه بواسطة «دعائية أيقونية» حقيقة⁽⁹⁾.

والمدرسة أخيراً، ومنذ أن تخلصت من سطوة الكنيسة، تواصل في توريث افتراضات التمثيل البطريركية (القائمة على التجانس بين علاقة رجل / امرأة وعلاقة راشد / طفل)، ولعله في تلك المتأصلة في بناتها المترابطة الخاصة والمشبعة جنسياً كلها بالتضمينات الجنسية، بين مختلف المدارس أو مختلف الكلمات، والعلوم («الرخوة» أو «الصلبة» - أو «الناشفة» أو بأكثر قرب من الحدس الأسطوري الأصلي)، وبين التخصصات، أي بين طرق وجود وطرق نظر ونظر إلى الذات وتمثل قدراتها وميلها. باختصار كل ما يسمى في صنع، ليس المصائر الاجتماعية وحسب، بل أيضاً حميمية الصور عن الذات⁽¹⁰⁾. وفي واقع الأمر، فإن كل الثقافة العالمية التي تحملها المؤسسة المدرسية هي التي في تنوعاتها، وكانت أدبية أو فلسفية أو كانت طيبة أو قانونية، لم تتوقف إلى عهد قريب عن توريث أنماط تفكير ونماذج متقدمة (مثلاً مع وزن التقليد الأرسطي الذي يجعل من

(9) انظر : Sara F. Mathews - Grieco, *Ange ou diablesse: La représentation de la femme au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1991,

وبشكل خاص ص 387. «إن وسائل الاتصال هي دائمًا بين يدي الجنس الأقوى: الكتب، الصور، ومواعظ مؤلفة، مرسومة ومنتشرة بواسطة الرجال، بينما غالبية النساء مقطوعات، لعدم كفاية التعليم بيساطة عن الثقافة ومعرفة الكتابة» (ص 327).

(10) يمكن أن نتعرّف عن ذلك الاستحضار للأشكال المميزة التي تأخذ الهيمنة الذكورية في المؤسسة المدرسية ما يمكن أن يكون ظاهرياً مجرد، بأن نتعرّف توريل مو (Toril Moi) في تحليله للتمثيلات والتنضيدات المدرسية التي من خلالها فرض نفوذ سارتر (Sartre) على سيمون دو بوفوار (انظر : Toril Moi, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994; et P. Bourdieu, «Apologie pour T. Moi, Simone de Beauvoir. Conflets d'une intellectuelle. Paris, Diderot Éditeur, 1995, p. vi-x).

الرجل المبدأ الفاعل، ومن المرأة المبدأ السلبي) ونقل خطاب رسمي عن الجنس الثاني، فيه يشارك لاهوتيون وحقوقيون وأطباء ووعاظ، يرمي إلى تقليلية استقلالية الزوجة لاسيما في مجال العمل باسم طبيعتها «الطفولية» والحمقاء، وكل حقبة تستقي من «كنوز» الحقبة الأسبق (مثل الحكايات الشعبية المنظومة في اللغة العامية في القرن السادس عشر، أو الأطروحات الدينية المكتوبة باللاتينية⁽¹¹⁾). لكن الثقافة العالمية كما سنرى، هي أحد أكثر المبادئ حسماً في التغيير في العلاقات بين الجنسين بفعل التناقضات التي هي موضعها وتلك التي تدرجها.

ومن أجل الانتهاء من تعداد العوامل المؤسساتية لإعادة إنتاج تقسيم النوعين، فإنه يجب علينا أن نأخذ في الحسبان دور الدولة، التي جاءت لتصادق على أوامر البطريركية الخاصة وتحريماتها، وتضاعفها بتلك التي بواسطه الأنظمة والتحريمات لبطريركية عامة متآصلة في كل المؤسسات المكلفة بتسخير الوجود اليومي للوحدة العائلية وتنظيمها، ومن دون بلوغ حد الدول الأبوية والسلطوية (كفرنسا تحت حكم بيستان، أو إسبانيا تحت حكم فرانكو (Franco))، باعتبارها تحقيقات مكتملة للرؤية الموجلة في المحافظة التي يجعل من العائلة البطريركية مبدأ ونموذجاً للنظام الاجتماعي بوصفه نظاماً أخلاقياً، قائماً على أساس التفوق المطلق للرجال على النساء والبالغين على الأطفال، وعلى تماهي الخلقة بالقوة

(11) قدم الطب، حتى القرن التاسع عشر التبريرات التشريحية والفيزيولوجية لمكانة المرأة (وتحديداً لنشاطها في الإنجاب، انظر : P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1984).

وبالشجاعة والتحكم في الجسد موطن للإغراءات والرغبات⁽¹²⁾، فإن الدول الحديثة أصلت في قانون العائلة، بالأخص في القوانين التي تعرف الحال المدنية للمواطنين، كل المبادئ الجوهرية لرؤية المركزية الذكورية⁽¹³⁾. ويعزى الإبهام الأساسي للدولة، في قسم حاسم منه، إلى أمر أنها تعيد إنتاج التقسيم المتقدم بين المذكر والمؤنث في بنيتها ذاتها، بواسطة التعارض بين الوزارات التمويلية والوزارات الإنفاقية، بين يدها اليمنى الأبوية النزعية والعائلية النزعية الرعائية، ويدها اليسرى المتصوفة تلقاء الاجتماعي يكون للنساء جزء مرتبط بالدولة الاجتماعية بوصفهن مسؤولات، وبوصفهن متلقيات مميزات لرعاياتها وخدماتها⁽¹⁴⁾. هذا الاستحضار لمجمل الهيئات التي تسهم في إعادة إنتاج تراتبية النوعين، يجب عليه أن

(12) انظر : G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

(13) يتوجب بالتفصيل عرض سياسات إدارة الأجساد الخاصة بمختلف الأنظمة السياسية. الأنظمة السلطوية أولاً، من خلال المسيرات العسكرية الكبيرة، أو استعراضات ألعاب الرياضة الجسمانية الواسعة، حيث تُعبر الفلسفة الذكورية المطرفة للثورة المحافظة عن نفسها، والقائمة على عبادة الجندي الذكر والجماعة الذكورية والأخلاق البطولية لتقشف التوتر. انظر : G. Mosse, *L'Image de l'homme: L'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997.

أو الفلكلور الأبوي والنوكوصي لحكومة فيشي، (انظر F. Muel-Dreyfus, *op. cit.*). ومع الأنظمة الديمقراطية ويشكل خاص مع سياسة العائلة وتحديداً مع ما يسميه ر. لونوار (R. Lenoir) سياسة النزعية العائلية (انظر : R. Lenoir, «La famille, une affaire d'État», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, juin 1996, p. 16-30).

وكذلك كل النشاط التربوي.

(14) إن التذكير بوظيفة الدولة كونها وسيلة لممارسة وسليمة للسلطة، هو التملص من الاتجاه من جعل السلطة الذكورية على النساء (والأطفال) داخل العائلة المكان الأولي للهيمنة الذكورية؛ وأن التذكير بالتمايز لتلك الوظيفة، يعني استبعاد النقاشات الخاطئة التي تعارضت فيها بعض النسويات حول مسألة معرفة ما إذا الدولة، هي بالنسبة للنساء مضطهدة أو محّررة.

يسمح برسم برنامج لتحليل تاريخي لثوابت وتحولات هذه الهيئات، القادر وحده على تأمين الوسائل الضرورية لفهم أوجه الدوام المدهشة غالباً، والتي يمكن ملاحظتها في وضع النساء (ذلك من دون الاكتفاء بالتدبر بالمقاومة والنيات الذكورية السيئة⁽¹⁵⁾ أو بمسؤولية النساء أنفسهن)، وكذلك فهم التغيرات المرئية أو غير المرئية التي عرفها في الفترة الحديثة.

عوامل التغيير

إن التغيير الكبير هو، من دون شك، أن الهيمنة الذكورية لم تعد تفرض نفسها بداعه. وبسبب العمل النقدي الضخم للحركة النسوية بالأخص، على الأقل في بعض من مناطق الفضاء الاجتماعي الذي نجح في كسر دائرة الدعم المعتمم، تبدو الهيمنة من الآن فصاعداً في الكثير من المناسبات شيئاً ما يجب الدفاع عنه أو تبريره، وتبدو شيئاً ما يجب أن يدافع عن نفسه أو أن يتبرأ منه. ويتزامن وضع البداهيات موضع شك مع التحولات العميقه التي عرفها الوضع النسوي، خاصة في أكثر الفئات الاجتماعية حظوة: هي على سبيل المثال، ازدياد بلوغ التعليم الثانوي والعالي والعمل المأجور، وتوسيعهما من ثم بلوغدائرة العمومية، وهي كذلك أخذ مسافة إزاء المهام المنزليه⁽¹⁶⁾، وإزاء وظائف الإنصال (المرتبطة بالتقدم، وبالاستعمال المعتمم لتقنيات منع الحمل، وتقليل حجم العائلات)،

(15) إن العامل الذي، بداعه، ليس به ما هو مستهان، والذي يفعل من خلال تشارك الأفعال الفردية، سواء داخل الوحدات المنزليه أم داخل عالم العمل، وكذلك من خلال أفعال رمزية نصف مدبرة مثل أفعال «الفحولة الجديدة» تلك أو بعض النقول «منصقة سياسياً».

(16) عامل لا يستهان به في التغيير هو من دون شك تكاثر الوسائل التقنية والمتاع الاستهلاكي الذين ساهموا في تخفيف (بطريقة فارقهية بحسب المركز الاجتماعي) المهام المنزليه، والمطبخ، والغسيل، والتنظيف، والتسوق... إلخ. (كما يشهد بذلك التناقض التدربيجي =

لا سيما مع تأخر السن حين الزواج والإنجاب، وقصير الانقطاع عن النشاط المهني حين ولادة الطفل وأيضاً ارتفاع نسب الطلاق وانخفاض نسب الزواج⁽¹⁷⁾.

ومن بين كل عوامل التغيير هذه، فإن أكثرها أهمية، هي تلك المرتبطة بالتحول الحاسم لوظيفة المؤسسة المدرسية التي تقضي بإعادة إنتاج الاختلاف بين النوعين، مثل ازدياد بلوغ النساء التعليم، وتلازمًا مع ذلك بلوغ التبعية الاقتصادية، وتحول البنية العائلية (لا سيما نتيجة ارتفاع نسب الطلاق). وهكذا، وعلى الرغم من جمود الهابتوسات، والقانون الذي يصبو، من الجانب الآخر للتحولات العائلية الواقعية، إلى تأييد النموذج المهيمن للبنية العائلية، وبالمناسبة ذاتها إلى تأييد للجنسانية الشرعية والغيرية المصروفة تجاه الإنزال الذي إزاءه كانت التنشئة الاجتماعية، وبالمناسبة ذاتها، تورث مبادئ التقسيم التقليدية، تنتظم ضمناً، فإن ظهور أنماط جديدة من العائلة، كمثل العائلات المركبة، وبلوغ نماذج جديدة للجنسانية (لا سيما المثلية الجنسية)، يسهم في تحطيم المعتقد، وفي توسيع فضاء الإمكانيات من أمر الجنسانية. وكذلك الأمر، على نحو أكثر بساطة،

= للوقت المخصص للعمل المنزلي في أوروبا كما في الولايات المتحدة)، بينما العناية بالأطفال بقيت أكثر صعوبة في ضغطها (على الرغم من أنه متقاسم أكثر)، وعلى الرغم من توسيع المحضانات وبيوت رعاية الأطفال.

L. W. Hoffman, «Changes in Family Roles, Socialization, and Sex (17) Differences», *American Psychologist*, 1977, 32, p. 644 - 657.

ليس في الإمكان أن نستعرض حتى بعض كلمات مجمل التحولات التي استطاع البالوغ المكثف للنساء للتعليم الثانوي والعلمي تحديده، في الحقوق السياسية والدينية على نحو خاص، وكذلك في مجمل المهن المؤثرة بقوة. سأسمى ببساطة على سبيل المثال الحركات الجديدة كل الجدة التي يشار إليها على أنها «للتنسیق»، انظر : D. Kergoat [éd.], *Les Infirmières et leur coordination*, 1988 - 1989, Paris, Lamarre, 1992.

فإن ازدياد عدد النساء اللائي يعملن، لم يستطع إلا أن يؤثر في تقسيم المهام المنزليّة، وبالمُناسبة ذاتها، في النماذج التقليدية الذكورية والأنثوية، ولذلك بالتأكيد، تبعات في مجال اكتساب الاستعدادات المتميزة جنسياً داخل الأسرة. وهكذا استطعنا أن نلاحظ أن فتيات الأمهات العاملات لديهن تطلاعاً مهنياً أكبر، وإنهن أقل انداداً للنموذج التقليدي للشرط النسوّي⁽¹⁸⁾.

لكن أحد أكثر التغييرات أهمية في وضع النساء، وأحد أكثر العوامل حسماً للتتحول في ذلك الوضع، هو بلا أدنى شك ازدياد بلوغ الفتيات التعليم الثانوي والعالي الذي في علاقته مع تحولات البنى الإنتاجية (لاسيما تطور الإدارات الكبيرة، العامة أو الخاصة، وتطور تقانات التأطير الاجتماعية الجديدة)، أعقب هكذا ازدياداً كبيراً في تمثيل النساء في المهن الفكرية أو في الإدارة، وفي مختلف أشكال بيع الخدمات الرمزية - الصحافة، التلفزيون، السينما، الراديو، العلاقات العامة، والديكور - وكذلك تكثيفاً لمشاركةهن في مهن قريبة من التعريف التقليدي للنشاطات النسوية (التعليم، الإرشاد الاجتماعي، النشاطات شبه الطبية)، ونضيف إلى ذلك أن صاحبات الشهادات قد وجدن منفذهن الرئيس للعمل في المهن الوسيطة والمتوسطة (الأطر الإدارية المتوسطة، التقنيون، أعضاء الملاك الطبي والاجتماعي . . . إلخ)، إلا أنهن مازلن، عملياً، مستبعدات من مراكز التفوذ والمسؤولية لاسيما في الاقتصاد والمالية والسياسة.

وتحجب التغييرات المرئية في الشروط، فعلياً، أوجه دوام في الواقع النسبيّة. فتساوي حظوظ البالغ ونسب التمثيل يجب أن لا تحجب التفاوتات المستمرة في التوزيع بين مختلف الشعب

(18) المقالة المذكورة، L. W. Hoffman.

المدرسية، بالمناسبة ذاتها بين السير الممكنة، فالفتيات هن أكثر عدداً من الفتيان في الحصول على الشهادة الثانوية وعلى متابعة دراسات جامعية، إلا أنهن أقل تمثيلاً بكثير في الفروع الأكثر اعتباراً، وتمثيلهن يبقى أدنى بكثير في الفروع العلمية، بينما يذهب تصاعدياً في أكثر الفروع الأدبية. والأمر كذلك في الثانويات المهنية للتخصصات التي تعتبر تقليدياً «أنثوية» وقليلة التأهيل (تخصصات الموظفين المحليين أو موظفي التجارة، السكرتاريا ومهن الصحة)، بينما تبقى بعض الاختصاصات الأخرى (ميكانيك، كهرباء، إلكترونิก) محجوزة عملياً للفتيان. ودوم التفاوت نفسه يلاحظ في الصفوف التحضيرية للمدارس العلمية الكبرى، وفي هذه المدارس ذاتها. وفي كليات الطب يتضاءل نصيب النساء، كلما ارتفعنا في تراتبية الاختصاصات التي بعضها يُمنع عليهن، عملياً، كالجراحة، بينما تُستبعى لهن في الواقع بعض الاختصاصات الأخرى، مثل طب الأطفال وطب النساء. وكما نرى، فإن البنية تتبدل في أزواج من التعارضات متجانسة مع التقسيمات التقليدية، كمثل التعارض بين المدارس الكبرى والكلليات، أو داخل تلك الكلليات بين كليات الحقوق والطب وكلليات الآداب أو داخل هذه الكلليات، بين الفلسفة أو علم الاجتماع، وعلم النفس وتاريخ الفنون. ومعلوم أيضاً أن مبدأ التقسيم نفسه مازال يطبق داخل كل اختصاص، في حين للرجال أكثرها نبلًا وأكثرها تركيباً وأكثرها نظرية، وللنساء أكثرها تحليلية وأكثرها عملية وأقلها اعتباراً⁽¹⁹⁾.

ويسيطر المنطق ذاته بلوغ مختلف المهن ومختلف المواقع داخل

(19) حول الاختلاف بين الجنسين في الخيارات الفلسفية، انظر : Charles Soulié, «Anatomie du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octobre 1995, p. 3-28.

كل منها، ففي داخل العمل كما في داخل التعليم، فإن أوجهه تقدم النساء يجب ألا يخفي التطورات المعاصرة، التي للرجال، التي تجعل، كما في سباق العوائق، بنية الفوارق قائمة⁽²⁰⁾. وأكثر الأمثلة إثارة لذلك الدوام في التغيير وبه، هو أن المواقع التي تتأثر، هي إما موقع بُخسٍ من قبل (العمال المتخصصون هم في غالبيتهم من النساء أو من المهاجرين)، وإما موقع متهاوية وقيمتها مضاعفة، كما هو أثر كرة الثلج، بهجر الرجال لها، الذي ساهم بخسها ذاك في إحداثه. وعلاوة على ذلك، إذا كان صحيحاً أننا نجد نساء في كل مستويات الفضاء الاجتماعي، فإن حظوظ بلوغهن (ونسبة تمثيلهن) تتضاءل كلما اتجهنا نحو أكثر المواقع ندرة وأكثرها طليباً (على نحو أن نسبة التأثير الحالية والمحتملة هي من دون شك أفضل مؤشر على الموقع والقيمة النسبتين لمختلف المهن)⁽²¹⁾.

هكذا عند كل مستوى، وعلى الرغم من آثار الاصطفاء المفرط، فإن المساواة الشكلية بين الرجال والنساء تصبو إلى إخفاء أن النساء - مع أن كون الأشياء كلها متساوية - يشغلن دائماً موقع أقل حظوة. وعلى سبيل المثال، إذا كان صحيحاً أن النساء ممثلات بقوة أكثر فأكثر في الوظيفة العمومية، فإن أكثر المواقع وضاعة وأكثرها هشاشة هي التي تخصص لهن دوماً (إنهن كثُر بشكل خاص

R.-M. Lagrave, «Une Émancipation sous-tutelle. Éducation et travail (20) des femmes au xx^e siècle», in G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes*, t. 5: *Le xx^e siècle*, Paris, Plon, 1992.

H. Y. Meynaud, «L'Accès au dernier cercle: la participation des (21) femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises», *Revue française des affaires sociales*, 42^e année, 1, janvier-mars 1988, p. 67-87; «Au cœur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriennes dans les postes de pouvoir», *Bulletin d'histoire de l'électricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.

بين غير المؤهلات وأعوان الدوام الجزئي، وفي الإدارات المحلية مثلاً، فإنهن يجدن أنفسهن قد تُذْرَن لموقع في مراكز ثانوية وخدمة: موقع المساعدة والرعاية - خادمات منازل، عاملات مطاعم أطفال، مساعدات أطفال... إلخ⁽²²⁾. وأفضل إثبات عن الشكوك حول الوضع المخصص للنساء في سوق العمل هو من دون شك أنهن أقل أجراً من الرجال، على الرغم من التساوي بينهما في كل شيء، وإنهن يحصلن على مراكز أقل رفعـة مقابل الشهادات نفسها، وخاصة أنهن بالمقارنة أكثر عرضة للبطالة ولهشاشة العمل، ومبعـدات أكثر إلى مراكز الدوام الجزئي، وهذا سبب من جملة الأسباب التي تعمل على استبعادهن على نحو لا يخطئ تقريراً من ألعاب السلطة ومن السير المهنية⁽²³⁾. وبما أن النساء يشكلن قسماً مشتركاً مع الدولة الاجتماعية، ومع الواقع «الاجتماعية» داخل الحقل البيرورقراطي، وكذلك مع قطاعات المنشآت الخاصة الأكثر هشاشة لسياسات عدم الثبات، فإن كل شيء يجيز توقيـع أنهن سيـكـن الضحايا الرئـيسـيات للسياسة الليبرالية الجديدة التي تستهدف تقليص البعد الاجتماعي للدولة، وتشجيع «عدم ضبط» سوق العمل.

أما الواقع المهيمنة التي يتواجدن فيها أكثر فأكثر، فإنها تقع

(22) انـظـر : M. Amine, *Les Personnels territoriaux* , Paris, Éditions du CNFPT, 1994.

(23) انـظـر : M. Maruani, «Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France», *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, p. 243-256; «Le mi-temps ou la porte», *Le Monde des débats*, 1, octobre 1992, p. 8-9; «Statut social et mode d'emploi», *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 31-39; J. Lauffer et A. Fouquet, «Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique», *Rapport du centre d'études de l'emploi*, 97/90, p. 117.

في أساسها في المناطق المهيمن عليها من حقل السلطة، أي في مجال الإنتاج وانتقال المحتوى الرمزي (مثل النشر والصحافة، ووسائل الإعلام، والتعليم... إلخ). فعلى اعتبارهن «نخب أصحابها التمييز»، بحسب تعبير ماريا أنطونيا غارسيا دو ليون (María Antonia Garia de León) فإنّه يجب عليهن أن يسددن انتخابهن بجهد ثابت لإرضاء المتطلبات الإضافية التي تفرض عليهن بشكل دائم تقريباً، ولدفع كل تضمين جنسي للتلقيح الجنسي ولثيابهن⁽²⁴⁾.

ولكي نفهم على نحو مناسب التوزيع الإحصائي للسلطات والامتيازات بين الرجال والنساء وتطوره عبر الزمن، يتعمّن أن نتثبت من الخصيّتين اللتين قد تبدوان متناقضتين للوهلة الأولى. وأياً كان موقع النساء في الفضاء الاجتماعي، فإنّهن يشتّركن في أمر أنهن منفصلات عن الرجال بمعامل رمزي سلبي، يطال سلبياً، مثل لون الجلد بالنسبة إلى السود، أي على الانتفاء لمجموعة موصومة، كل ما هن عليه وكل ما يفعلنه ويقومون من مجموعة نسقية من الاختلافات المتجانسة مقام المبدأ. وثمة أمر مشترك، على الرغم من ضخامة الفارق بين المرأة الرئيس - المدير العام (PDG)، التي يتعين عليها أن تُدَلِّك كل صباح للحصول على القوة لمواجهة التوتر المرتبط بممارسة السلطة على الرجال - أو على وسط من الرجال - وبين المرأة العاملة المتخصصة (OS) في معامل الصلب التي يجب عليها أن تفتّش في التضامن مع «الصويحبات» عن عزاء ضد المحن المرتبطة بالعمل في وسط ذكري، مثل التحرش الجنسي، أو بكل بساطة تدهور صورة واعتبار الذات التي تنزلها البشاعة والقدارة اللتان تفرضهما ظروف العمل. ومن ناحية ثانية، وعلى الرغم من التجارب

النوعية التي تقرب بعضهن البعض (مثل ذلك النزد اليسير للهيمنة، والتي تشكلها الجراح التي لا تحصى، والواقعة تحت عتبة الوعي غالباً، والتي يسببها النظام الذكوري)، فإنهن يبقين، منفصلات بعضهن عن بعضهن باختلافات اقتصادية وثقافية تؤثر من بين ما تؤثر فيه، أسلوبهن الموضوعي والذاتي في تجسم ومكافحة الهيمنة الذكورية - من دون أن يبطلن لأجل ذلك كل ما هو مرتبط بانتهاص رأس المال الرمزي الذي تستتبعه الأنوثة.

وبالنسبة إلى الباقي، فإن تغييرات الشرط النسووي نفسها، تخضع دائماً لمنطق النموذج التقليدي للتقسيم بين المذكر والمؤنث، فالرجال يستمرون في الهيمنة على الفضاء العام، وعلى حقل السلطة (لاسيما الاقتصادية، وعلى الإنتاج)، بينما تبقى النساء مكرسات (بأسلوب ما قبل هيمنة) للفضاء الخاص (الم居لي، مكان الإنسان) حيث يتآبَّد منطق اقتصاد المتعار الرمزي أو لتلك الضروب من امتدادات هذا الفضاء التي هي الخدمات الاجتماعية (الاستشفائية تحديداً)، والعلمية أو أيضاً عوالم الإنتاج الرمزي (الحقل الأدبي، الفني، أو الصحفي، ... إلخ).

وإذا كان يبدو أن البنى القديمة للتقسيم الجنسي تحدّد أيضاً الوجهة والشكل نفسه للتغييرات، فلأنها، علاوة على إنها مت茅وضعة في فروع ومهن ومراكز مجتّسة تقريباً، تؤثر من خلال ثلاثة مبادئ عملية تستخدماها النساء، وكذلك محاطهن في اختياراهن. وبحسب أول تلك المبادئ، تقع الوظائف التي تناسب المرأة في امتداد الوظائف المنزلية: التعليم والعناية والخدمة. أما الثاني فيقضي ألا يكون لامرأة على الرجال سلطان وأن تكون لديها، إذاً، كل المحظوظ، - مع أن كون الأشياء كلها متساوية - لأن ترى نفسها رجلاً وقد آثرت في موقع سلطان، ولأن تأوي إلى الوظائف التابعة،

وظائف خدمية، أما الثالث فإنه يخول الرجل احتكار استعمال الأشياء التقنية والآلات⁽²⁵⁾.

وعندما نستجوب المراهقات عن تجربتهن المدرسية، فإننا لا نستطيع إلا أن نُصدِّم بوزن التحريضات والإيعازات الإيجابية أو السلبية للوالدين والأساتذة (وبشكل خاص لمستشاري التوجيه) ورفاق الدراسة المتسارعين دائمًا إلى تذكيرهن، بطريقة ضمنية أو علنية، بالمصير الذي خصصه لهن مبدأ التقسيم التقليدي. هكذا. فإن الكثيرات منهن يلاحظن أن أساتذة التخصصات العلمية يتسمون بالفتيات ويشجعونهن أقل مما يفعلون مع الفتيان، وأن الوالدين، مثل الأساتذة أو مستشاري التوجيه، يصرفون الفتيات عن بعض المسيرات المهنية التي اشتهرت بأنها ذكورية، «المصلحتهن» (عندما يقول لك أبوك «لن تستطعي أبدًا القيام بهذه المهنة» فإن هذا يغيب جدًا)، بينما يشجعون أخوانهن على اختيارها. لكن هذه الدعوات للانضباط تدين بقسط كبير من فعاليتها إلى سلسلة كاملة من التجارب السابقة، لاسيما في الرياضة التي هي غالباً مناسبة لملاقاة التمييز، قد أعدتهن لقبول إيحاءات مماثلة على شكل استيقات، وجعلتهن يستدخلن الرؤية المهيمنة. «يشقّ عليهن تصور أنهن يعطين أوامر للرجال» أو بكل بساطة العمل في مهنة ذكورية على نحو نموذجي، فالتقسيم الجنسي للمهام المتّصل في موضوعية الفئات الاجتماعية المرئية مباشرة، والإحصاءات العفوية التي يتشكل عبرها التمثل الذي لكل

(25) في ترتيب 335 مهنة بحسب نسبة أعضائها الذين هم من النساء، نرى في الصنف الأول للمهن الأنثوية مهن العناية بالأطفال (Child Care) والتعليم وبالمرضى (أمراضات، واحتياجات تغذية) وبالمنازل (منظفات منازل، وخدمات) وبالأشخاص (سكريرات، وفتيات استقبال، و«خدمة متزيلة بirocratique»)، انظر: R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, New York, Basic Books, 1986, p. 317 sq.

واحد منا عن «العادي» علّمهم، كما تقول إحداهن في أحد تلك المساعات (Tautologies) الرائعة حيث تفصح البداهيات الاجتماعية عن نفسها: «في أيامنا، لا نرى كثيراً من النساء يقمن بحرف الرجال».

وباختصار، عبر تجربة نظام اجتماعي مرتب «جنسياً»، والدعوات للانضباط الجهرية التي يوجهها للفتيات والداهن وأساتذتهن ورفاق دراستهن، المجهّرون أنفسهم بمبدأ الرؤية المكتسبة في تجارب متشابهة للعالم، فإنهن يستدِّمْجُن مبادئ الرؤية المهيمنة، في شكل ترسيمات إدراك وتقدير، يصعب وصولها إلى الوعي، والتي تحملهن على أن يجدن النظام الاجتماعي عادياً، أو حتى طبيعياً كما هو عليه، وعلى استباق مصائرهن، بمعنى ما، أن يرفضهن بعض الشعب أو المسيرات المهنية التي هنّ منها مستبعِدات على أي حال، وأن يسارعن نحو تلك التي هنّ لها متذورات على أي حال. إن ثبات الهاابتوات الذي ينبع عن ذلك هو إذاً أحد أكثر العوامل أهمية للثبات النسبي لبنيّة التقسيم الجنسي للعمل. وبما أن تلك المبادئ تنتقل في معظمها من جسد إلى جسد، ومن جانب الوعي والخطاب، فإنها تفلت في قسم كبير منها من تأثيرات الرقابة الوعائية، وفي المناسبة نفسها من التحولات أو التصحيحات (كما تشهد على ذلك الفوارق التي تلاحظ غالباً، بين التصريرات والممارسات، فأكثر الرجال تأييداً للمساواة بين الجنسين، مثلاً، لا يشاركون أكثر من غيرهم من الرجال في الأعمال المنزلية). وأكثر من ذلك، وبما أن تلك المبادئ منسقة (Orchestrés) موضوعياً، فإنهما تؤكّد نفسها، وتدعم بعضها بعضاً.

وعلاوة على ذلك، وتجنباً لأن نسب إلى الرجال استراتيجيات منظمة للمقاومة، فإننا نستطيع الافتراض أن المنطق العفواني لعمليات المزاملة الذي ينحو دائماً للاحتفاظ بأكثر الملكيّات نُدرة للأجسام

الاجتماعية، وفي مقدمها معدل الجنوسة⁽²⁶⁾ (Sex ratio)، يتتجذر في تعقل مرتبك، ومشحون جداً بالعاطفة للخطر الذي يجلبه التأنيث على الندرة، ومن ثمة على القيمة التي لمركز اجتماعي ما، وكذلك، إن صح القول، على الهوية الجنسية لشاغلي تلك المراكز. إن عنف بعض ردود الفعل العاطفية ضد دخول النساء في هذه المهنة أو تلك، يُفهم إذاً ما عرفناه إذاً من أن المراكز الاجتماعية نفسها مُجَسّة ومُجَسّة (Sexuante)، وأنه حين يدافعن عن مراكزهم ضد التأنيث، فإن الفكرة الأعمق عن أنفسهم باعتبارهم رجالاً، هي ما يعتزم الرجال حمايتها، خاصةً في حال الفئات الاجتماعية مثل العمال اليدويين، أو في حال المهن مثل مهن الجيش التي تدين بقسم كبير من قيمتها، إن لم نقل كلها، حتى في عيونهم هم، لصورتهم الرجالية⁽²⁷⁾.

اقتصاد المتاع الرمزي واستراتيجيات إعادة الإنتاج

بيد أن هناك عاملاً آخر حاسم لتأييد الاختلافات هو الدوام الذي يدين به اقتصاد المتاع الرمزي (الزواج منه جزء مركري) إلى استقلاليته النسبية التي تنتج للهيمنة الذكورية بأن تتأيد فيه من جانب تحولات أنماط الإنتاج الاقتصادي، وذلك مع الدعم الثابت والعلني الذي تتلقاه العائلة، الحارسة الرئيسة لرأس المال الرمزي من الكنائس

(26) أحياناً بطريقة «عجبائية» بعض الشيء، كما في حال تعبيبات الأساتذة الملحقين في التعليم العالي التي كانت قد جرت في فرنسا، خلال الأعوام 1970، لمواجهة تدفق الطلاب، انظر : P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, p. 117-205، خصوصاً ص 182 - 183.

C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations*, Berkeley, University of California Press, 1989,

M. Maruani et C. Nicole, *op. cit.*

وأيضاً

والقانون. والممارسة الجنسانية الشرعية مع أنها يمكن أن تبدو متحرّرة أكثر فأكثر من الالتزام الزوجي، إلا أنها تبقى منظمة وتابعة لانتقال التراث عبر الزواج الذي يبقى أحد الطرق الشرعية لتحويل الشروة. إن العائلات البورجوازية كما يحاول روبير أ. ناي (Robert A. Nye) أن يثبت، لم تتوقف عن التوظيف في استراتيجيات إعادة الإنتاج، لاسيما الزوجية، بهدف الحفاظ على رأس مالها الرمزي أو زيادته. وذلك على نحو أكبر بكثير من العائلات النبيلة في النظام القديم، لأن الحفاظ على موقعها مرتبط بقوة بإعادة إنتاج رأس مالها الرمزي عبر إنتاج الورثة القادرين على تأييد إرث المجموعة واكتساب حلفاء مهبيين⁽²⁸⁾. وإذا ما كانت استعدادات مناط الشرف الذكورية في فرنسا الحديثة قد استمرت في تنظيم النشاطات العمومية للرجال، منذ المبارزة حتى اللياقة أو الرياضة، لأنها، كما في المجتمع القبائلي، لم تفعل شيئاً سوى نزوع وإنجاز ميل العائلة (البورجوازية) وتحقيقها، إلى أن تتأبد عبر استراتيجيات إعادة الإنتاج التي يفرضها منطق اقتصاد المتع الرمزي الذي أبقى متطلباته النوعية، وتحديداً داخل عالم الاقتصاد المنزلي، متميزة عن تلك التي تسّير علانية الاقتصاد الاقتصادي المفتوح على عالم الأعمال.

وبما أن النساء مقصّيات من عالم الأشياء الجدية ومن الشؤون العامة، وعلى نحو خاص الاقتصادي، فقد بقين محصورات زمناً طويلاً في العالم المنزلي، وفي النشاطات المرتبطة بإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعية للذرية، وهي نشاطات (أمومية تحديداً)، حتى لو اعترف بها ظاهرياً واحتفل بها طقوسياً أحياناً، فإنها ليست كذلك إلا لكي تبقى تابعة لنشاطات الإنتاج الوحيدة التي تتلقى جزاء اقتصادياً

Robert A. Nye, *op. cit.*, p. 9.

(28)

و الاجتماعيًّا حقيقياً، والمنظمة بالنظر إلى المصالح المادية والرمزية للذرية، أي الرجال. وهكذا فإن قسماً مهماً جداً من العمل المنزلي الذي يتوجب على النساء، له اليوم أيضاً في العديد من الأوساط غايةً، في الإبقاء على تضامن واندماج العائلة، أن يرعى علاقات القرابة ورأس المال الاجتماعي برمته، وذلك بتنظيم سلسلة كاملة من النشاطات الاجتماعية - العادية، مثل الطعام التي فيها تلتئم كل العائلة⁽²⁹⁾، أو الخارجة عن العادة مثل الاحتفالات والأعياد (أعياد الميلاد... إلخ) - التي ندرت للاحتفال على نحو طقوسي بعلاقات القرابة، وتأمين تعهد العلاقات الاجتماعية وتألق العائلة أو تبادلات الهدايا والزيارات والرسائل والبطاقات البريدية والمكالمات الهاتفية⁽³⁰⁾.

ويبقى هذا العمل المنزلي غير ملحوظ، أو ينظر إليه نظرة سيئة (مثلاً، مع الشجب الطقوسي، للميل النسوبي إلى الشرارة على الهاتف

(29) لقد رأينا الدور السامي الذي تقوم به الوجبة في حياة العائلة، كما تنظمها السيدة رامسي، تحسيناً «للروح العائلية»، حيث يسبب اختفائها انهيار الحياة الجماعية ووحدة البيت الصغير.

(30) في حال البورجوازية والبورجوازية الصغيرة في الولايات المتحدة، فإن عمل صيانة رأس المال الاجتماعي للعائلة، وبالتالي، لوحدها، يقع بشكل حصري تقريباً على المرأة التي تؤمن حتى الصيانة للعلاقات مع الأقارب لزوجها، انظر : M. di. Leonardo, «The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the World of Kinship,» *Signs*, 12, Spring 1987, p. 410-453,

و حول الدور الحاسم للمحادثات الهاتفية في هذا العمل، انظر : C. S. Fischer, «Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability», *Sociological Forum*, 3[2], Spring 1988, p. 211- 233).

(ولا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أرى أثراً للشخص للنماذج المهيمنة في واقعه، في فرنسا كما في الولايات المتحدة، إنهم عدة منظرات، قادرات أن يتميزن في ما سمته واحدة من ناقداتهن «بالسباق إلى النظرية»، اللوالي يركزن كل الانتباه والنقاش، وبحسبن أعمالاً رائعة، على غرار هذه الأعمال الأكثر غنى وأكثر خصوبية إلى مala نهاية، حتى من وجهة نظر نظرية، لكنها أقل امتثالاً لمفكرة ذكرية بامتياز، «النظرية العظيمة»).

تحديداً). وعندما يفرض نفسه على النظر تنزع منه سنته الواقعية أن يزاح به إلى ميدان الروحانية والأخلاق والشعور، إزاحة يسيرها طابعه غير الربحي و«اللامصلحي». ويحكم أن العمل المنزلي للمرأة ليس له معادل نقيدي، فإنه يسهم فعلاً في تبخيسه في نظر النساء أنفسهن، كما لو أن ذلك الوقت هو من دون قيمة سوق له، ومن دون أهمية ويمكن أن يعطى من دون مقابل ومن دون حدود، أولاً لأعضاء العائلة، وخاصة للأطفال (هكذا لاحظنا أن فترة الأمة يمكن قطعها بسهولة أكثر)، لكن أيضاً للخارج، من أجل مهام طوعية في كنائس، وفي مؤسسات خيرية أو، أكثر فأكثر، في جمعيات أو أحزاب. ولكون النساء محصورات في نشاطات غير مأجورة، ونزاعات، بفعل ذلك، نتيجة ذلك التفكير بتعابير معادلة العمل بالنقود، فإنهن مستعدات في أغلب الأحيان، أكثر من الرجال، للعمل التطوعي الديني أو الخيري خصوصاً.

كما أن النساء كن في المجتمعات الأقل تميزاً يعاملن كوسائل للتبدل تتبع للرجال مراكمة رأس مال اجتماعي ورأس مال رمزي من خلال زيجات، بما هي توظيفات حقيقة تتيح إنشاء تحالفات ممتدة ومهيبة إلى حد ما، كذلك فإن النساء اليوم يُدلين بمساهمة حاسمة في إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي للعائلة، وخاصة في البداية، أن يظهرن، بكل ما يغضد مظهرهن - أدوات تجميل، ألبة، هيئة، ... إلخ، - بما هو رأس المال الرمزي للمجموعة العائلية. وبسبب من ذلك صنفت النساء من جانب الظهور والإعجاب⁽³¹⁾. ويشتغل العالم الاجتماعي (بدرجات متفاوتة بحسب الحقول) سوقاً للمتاع الرمزي

(31) ليكن المؤشر الذي يمكن أن يبدو تافهاً للمركز التفاضلي للرجال والنساء في علاقات إعادة إنتاج رأس المال الرمزي: وفي الولايات المتحدة، داخل البورجوازية الكبيرة، نميل إلى إعطاء أسماء فرنسيّة للفتيات الشابات، وينظر إليها كونها أشياء دُرْجة وإغواء، بينما =

مُهيمن عليه من الرؤية الذكورية. وأن تكون، عندما يتعلّق الأمر بالنساء، هو كما رأينا أن تُدرك، وَتُدرك بالعين الذكورية، أو بعين مسكونة بالتصنيفات الذكورية تلك التي يستعملها المرء من دون أن يكون قادرًا على التصرّح بها جهراً، كأن يمدح عملاً لامرأة لأنّه «أنثوي»، أو على العكس، لأنّه «ليس أنثويًا البتة». أن يكون «أنثويًا»، فهذا يعني أساساً أن يتجنّب كل الخصائص والممارسات التي يمكن أن تشغّل كعلامات للرجلة، والقول عن امرأة سلطة إنّها «أنثوية جداً»، ليس سوى أسلوب بارع بوجه خاص ليُنكر عليها حقّها في تلك الصفة الذكورية تدقيقاً التي هي صفة السلطة.

إن الوضعية الخصوصية للنساء في سوق المتعار الرمزي تفسّر الأساس من الاستعدادات الأنثوية، فإذا كانت كل علاقة اجتماعية هي، على جهة ما، مكان تبادل، فيه يسلّم كل واحد للتقييم مظهره المحسوس، فإن الجزء الذي يعود إلى الجسد في هذا الكائن - المدرك، المختزل بما نسميه أحياناً «الجسد» (المحسّن بقوّة)، مقارنة بخاصيّات محسوسة أقل على نحو مباشر مثل اللغة، هو أكبر بالنسبة للمرأة منه إلى الرجل، في بينما تمثل مواد التجميل والثياب، بالنسبة إلى الرجل، إلى محو الجسد لصالح علامات اجتماعية للمركز الاجتماعي (ثوب، زينة، زيٍ... إلخ)، فإنه يميل عند النساء إلى تمجيده، والعمل منه لغة للإغراء. وهذا ما يفسّر أن التوظيف (وقتاً، وماً، وجهداً) في العمل التجميلي أكبر بكثير عند المرأة.

وبما أنهن ميالات للتعامل مع أنفسهن كمواضيعات جمالية، وأن يولين، وبالتالي، اهتماماً ثابتاً لكل ما يطال الجمال وأناقة الجسد

= الصبية الذين يحرسون النسل وذوات معينتين لتأييده، يتلقون بالأحرى أسماء مختارة من مخزون الأسماء القديمة المكتنزة من النسل.

والثوب والهيئة، فإنه عليهن، على نحو طبيعي جداً في تقسيم العمل المنزلي، حمل كل ما تعلق بالجملال، وبشكل أعمّ، كل ما تعلق بإدارة الصورة العمومية والمظاهر الاجتماعية لأعضاء الوحدة المنزليه وللأطفال طبعاً، ولكن للزوج أيضاً، الذي يفوض لهن في أحيان كثيرة اختياراته في اللباس. كما أنهن كذلك من يتحمل الانشغال بزينة الحياة اليومية والمنزل وزينته الداخلية والعناية بهما، لجانب مجانية الغائية من دون غاية، التي تجد فيها دوماً مكانها حتى عند الأكثرين عوزاً (مثلاً كانت مباقل المزارعين في ما مضى تضم ركناً مخصصاً لأزهار الزينة، فإن أفق الشقق في الأحياء العمالية لديها أصص زهورها وتحفها، ولوحاتها المطبوعة المفضضة).

وبما أن النساء ولن إدراة رأس المال الرمزي الذي للعائلات، فإنهن مدعوات على نحو منطقي تماماً لنقل هذا الدور إلى داخل المؤسسة التي تطلب منها بشكل مستمر تقريراً، تأمين نشاطات العرض والتمثيل والاستقبال والترحيب («مضيفة طيران»، «مضيفة استقبال»، «مضيفة نموذجية»، «مضيفة بحرية»، «مضيفة - ساعقة»، «مضيفة مؤتمر»، «مرافقات»... إلخ) وكذلك إدارة الطقوس البيروغرافية الكبيرة التي، مثل الطقوس المنزليه، تسهم في صيانة وزيادة رأس المال الاجتماعي للعلاقات ورأس المال الرمزي للمؤسسة.

وفي حد أقصى لجميع ضروب الخدمات الرمزية التي يتطلبها العالم البيروغرافي من النساء، فإن النوادي اليابانية الفخمة للمضيفات، حيث يحلو للمؤسسات الكبيرة أن تدعوا كادراتها، تعرض ليس خدمات جنسية كما في أماكن اللذة العاديه، بل خدمات رمزية مُشخصنة بدرجة عالية، مثل الإيحاءات بتتفاصيل الحياة الشخصية للزبائن، والإحالات المعجبة إلى مهنتهم، أو إلى طباعهم. وبقدر ما يكون مركز نادٍ ما في تراتبية الفخامة والأسعار مرتفعة،

صارت الخدمات مخصصة (Particularisé) أكثر وغير ذي طابع جنسي (Désexualisé)، وتميل إلى اكتساب مظاهر هبة الذات (Don de soi) مجانية بالكامل، تتم بدافع الحب وليس بدافع المال، وذلك مقابل عمل تلميح ثقافي، تدقيقاً (ذاك يعنيه ما تفرضه الدعاية في الفندق، والتي تقول عنها العاهرات إنها ثقيلة الوطأة وأكثر كلفة بما لا يقاس من التبادلات الجنسية السريعة لدعارة الشارع⁽³²⁾). إن تجسيد كثير من الانتباه الخصوصي وتصنيع الإغراء الذي ليس أقله محادثة مرهفة يمكن أن يلزّم عنها جزء من الإثارة الشبقية تهدف إلى منح الزبائن الذين عليهم ألا يبدون كذلك عندهم، الشعور بأنهم مقدرون ومثار إعجاب، لا بل مرغوب فيهم تقربياً، أو محظوظون لذواتهم ولشخصهم في فرادته وليس لماله، وأنهم مهمون للغاية، أو بكل بساطة منحهم «الإحساس بأنهم رجال»⁽³³⁾.

وبداهي أن نشاطات التجارة الرمزية تلك، هي بالنسبة إلى المنشآت مثل استراتيجيات تقديم المرأة للذات بالنسبة إلى الأفراد، تتطلب، كي تنجز على أنساب وجه، اهتماماً مفرطاً بالمظهر الجسدي، واستعدادات للإغراء، تتماشى مع الدور الأكثر تقليدياً الممنوح للمرأة. وبوجه عام، نفهم أننى يتسلّى، بواسطة تعليم دورهن التقليدي، أن تُعهد إلى النساء وظائف (تابعة في الأغلب، على الرغم من أن قطاع الثقافة هو أحد القطاعات القليلة الذي تستطيع فيه النساء شغل موقع قيادية) في إنتاج واستهلاك المتعة والخدمات الرمزية، أو بدقة أكثر، في إنتاج واستهلاك علامات

C. Hoigard et L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.

A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

التميز، بدءاً بمواد أو خدمات التجميل (مصففات شعر، مجملات، ومزوقات الأظافر... إلخ) وانتهاء بالأزياء الرفيعة والثقافة العالية. ولأنهن مسؤولات داخل الوحدة المنزليّة عن قلب رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال رمزي، فإنهن مهنيات مسبقاً للدخول في الدياليكتيك الدائم للمفاخرة والتميّز، لهن تمنح الدرجّة أحد ميادينها في الاصطفاء الذي يشكل محرك الحياة الثقافية، باعتباره حركة أبدية للتفوق والمزايدة الرمزيتين. ثم إن نساء البورجوازية الصغيرة اللواتي نعلم أنهن يمنحن إلى أقصى الحدود الاهتمام بعنایة الجسد أو بالتجميل⁽³⁴⁾، بشكل أعم يمنحن عنایة لشغلهن بالمحترمية الأخلاقية والجمالية، هن الضحايا المفضّلات للهيمنة الرمزية، لكنهن أيضاً الأدوات المخصّصة بالكامل لمناوبة آثارها باتجاه الفئات المهيمن عليهما. وبما أنهن متلقّفات للطموح بالتماهي مع النماذج المهيمنة - كما يشهد بذلك ميلهن للتصرّح الجمالي واللغوي المفرط - فإنهن ميّالات لتملك، بأي ثمن، أي بالتقسيط في غالب الأحيان، للخصائص المميّزة، لأنها مميّزة للمهيمنين، وللمساهمة في انتشارها المحتم لصالح السلطة الرمزية الظرفية تحديداً، التي يمكن أن تؤمّن مریدات جدد لصالح الدعوة إليها، ومركزهن في جهاز الإنتاج، أو تداول المحتوى الثقافي (مثلاً، في صحيفة نسائية)⁽³⁵⁾. ويجري كل شيء إذاً، كما لو أن سوق المحتوى الرمزي الذي تدين له النساء بأفضل شهاداتهن عن تحرّرها المهني، لم يكن يمنحك هاتيك «العاملات

P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, (34) Éditions de Minuit, 1979, p. 226-229.

(35) يقدم نيكول بيجار (Nicole Woolsey-Biggart) توصيفاً مثالياً لشكل استبدالي للتبيّشير المحمّس على قاعدة اليد العاملة الأنثوية في كتابه: *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1989).

الأحرار» للإنتاج الرمزي المظاهر الشكلية لحرية إلا للحصول منها على نحو أفضل على خصوصهن المندفع، ومساهمتهن في الهيمنة الرمزية التي تمارس عبر آليات اقتصاد المتعاب الرمزي واللواتي هن أيضاً لها ضحايا الانتخاب. إن الحدس بهذه الآليات، الذي هو بالتأكيد في أساس بعض استراتيجيات التثوير المقترحة من قبل الحركة النسوية، مثل الدفاع عن المظهر الطبيعي (Naturel Look)، يتوجب عليه أن يمتد إلى كل الوضعيات التي يمكن أن تعتقد فيها النساء، ويدفعن للاعتقاد بأنهن يمارسن مسؤوليات عون يفعل، بينما هن مختلات إلى حال أدوات لاستعراض أو تلاعب رمزي.

قوة البنية

وهكذا، فإن تعقلاً علائقياً حقاً لعلاقة الهيمنة بين الرجال والنساء مثلما تقوم في مجتمع - الفضاءات والفضاءات الفرعية الاجتماعية، أي ليس في العائلة وحدها، بل كذلك في المحيط المدرسي وفي عالم العمل وفي المحيط البيروقراطي وفي الحقل الإعلامي، يسوق إلى جعل الصورة الهوامية «للأنشوي الأبدى» حطاماً، بغية إظهار ثبات بنية علاقات الهيمنة بين الرجال والنساء إظهاراً أفضل، وهي التي تبقى نفسها من جانب الاختلافات الجوهرية للشرط المرتبط بلحظات من التاريخ والمرآكز في القضاء الاجتماعي. وهذه المعاينة للثبات العابر للتاريخ لعلاقة الهيمنة الذكورية، وبدل أن تُحدث، كما نتظاهر بالاعتقاد فيه، أي أثر نزع تاریخانية، إذاً أثر تطبيع، فإنها تُجبر على قلب الإشكالية العادية، القائمة على معاينة أكثر التغيرات ظهوراً للعيان في وضع النساء. إنها تلزم في الواقع على طرح السؤال، المتتجاهل دائماً، عن العمل التاريخي، المعادي دائماً، والضروري كي نزع الهيمنة الذkorية من التاريخ، ومن الآليات والأفعال التاريخية المسئولة بدورها عن نزع التاریخانية الظاهرة عن

الهيمنة الذكورية، الذي يجب على كل سياسة تحول تاريفي أن تعرفه، وإلا حكمت على نفسها بالعجز.

إنها تجبر أخيراً وبخاصة على إدراك غرور النداءات المتباينة لل فلاسفة «ما بعد الحداثة» («التجاوز الثنائيات»). تلك الثنائيات متتجذرة بعمق في الأشياء (البني) وفي الأجساد، لم تولد من مجرد تسمية كلامية، ولا يمكن أن تلغى بفعل سحر مجلبي. والنوعان - بعيداً عن كونهما مجرد «أدوار» يمكن أن نؤديها عندما نشاء (على طريقة مغازلة الملكات Drag Queens)، هما متأصلان في الأجساد وفي محيط يستمدان منه قوتهما⁽³⁶⁾. إنه نظام النوعين الذي يؤسس للفعالية المجلبية التي للكلمات - وبخاصة للإهانات - وهو الذي يقاوم إعادة تعريفات ثورية زوراً للنزعة الإرادية (Volontarisme) التثويرية.

وعلى غرار ميشال فوكو الذي يزمع إعادة تاريخانية الجنسانية ضد التوطين للتحليل النفسي، بوصف شجرة عائلة الإنسان الغربي في تاريخ الجنسانية، المنظور إليه على أنه «أركيولوجيا التحليل النفسي»، «كذاتٍ للرغبة»، فإننا جهدنا هاهنا إلى إرجاع اللاوعي الذي يحكم العلاقات الجنسية، وبشكل أعم العلاقات بين الجنسين، ليس إلى تاريخ تطوره الفردي وحسب، بل إلى نسالته الجماعية، أي إلى التاريخ الطويل في جزء منه غير متحرك للاوعي مركبة الذكرة. لكن من أجل إنجاح المشروع الذي يقضي بفهم ما الذي يميز تمييزاً خاصاً التجربة الحديثة للجنسانية، فإننا لا نستطيع أن نكتفي

(36) يبدو أن جوديث باتلر (Judith Butler) نفسها ترفض الرؤية «ذات النزع التطوري» للنوع الذي كان يبدو أنها تفترضه في *Gender Trouble* عندما تكتب: «إن سوء الفهم حول أدائية الجنس هو: إن الجنس هو خيار أو أن الجنس هو دور أو أن الجنس هو بناء يرتديه الشخص كما يرتدي ألبسته صباحاً» انظر: (J. Butler, *Bodies that Matter: On The Discursive Limits of «Sex»*, New York, Routledge, 1993, p. 94).

بالتשديد، كما يفعل فوكو، على ما يميّزها لاسيما عن العصر الإغريقي أو العصر الروماني، التي فيها «سيشق على المرء، بالتأكيد، إيجاد مقوله مشابهة لمقوله «الجنسانية» أو «الشهوة» (Chair)، أي «إيجاد مقوله تستند إلى كيان وحيد ويسمح بتجمّع، بمثابة الطبيعة ذاتها، ظواهر متعددة ومتبااعدة ظاهرياً بعضها عن بعض، من قبيل السلوكيات، لكن أيضاً الإحساسات والصور والرغبات والغرائز والأهواء»⁽³⁷⁾.

إن الجنسانية كما نتصورها هي فعلياً اختراع تاريخي، حصل تدريجياً على قدر ما كانت تكتمل سيورة التمايز لمختلف الحقول، وأشكال منطقهم الخاص بهم. هكذا كان يجب أولاً على مبدأ التقسيم المجنّس (وليس الجنسي) الذي كان يشكل التعارض الجوهرى للعقل الأسطوري، أن يتوقف عن أن ينطبق على نظام العالم برمتته، سواء الفيزيائي أو السياسي، وبالتالي أن يتوقف عن تعريف أسس علم الكونيات مثلاً، كما عند المفكرين السابقين لسقراط، فتشكيل ممارسات وخطب مرتبطة بالجنس في مجالات، ليس منفصلاً في الواقع عن التفكك التدريجي للعقل الأسطوري، بمماطلاته متعددة المعانى والضبابية، وعن التفكك التدريجي للعقل المنطقي الذي، بما هو نتیجة للنقاش في حقل مدرسي (Scolastique)، يقدم قليلاً ليتخذ القياس نفسه موضوعاً (لاسيما عند أرسطو)، ثم إن بروز الجنسانية كما هي، غير منفصل أيضاً عن ظهور مجموعة من الحقول والأعوان المتنافسين من أجل احتكار التعريف الشرعي للممارسات والخطب الجنسية، الحقل الديني

M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris, (37) Gallimard, 1984, p. 43.

والحقل القانوني والحقل البيروفراطي، وقدر على فرض ذلك التعريف في الممارسات لاسيما عبر العائلات والرؤية ذات المتنزع العائلي. إن ترسيمات اللاوعي المجنس ليست «بدائل بنائية جوهرية» (Fundamental Structuring Alternatives) كما يرغب ذلك غوفمان (Goffman)، بل هي بني تاريخية عالية التمايز تنحدر من فضاء اجتماعي هو ذاته عالي التمايز أيضاً. وتعيد تلك البني إنتاج نفسها عبر التعلمات المرتبطة بالتجربة التي يصنعها الأعوان من بني تلك الفضاءات. على هذا النحو، فإن الإدراجه في حقول مختلفة منظمة وفق التعارضات (بين قوي وضعيف، كبير وصغير، ثقيل وخفيف، سمين ونحيف، مشدود ومرخي، صلب ولين (Soft Hard ... إلخ، والتي ترعى دائماً علاقة تجانس، مع التميّز الجوهرى بين المذكر والمؤنث، والبدائل الثانوية التي فيها يفصح عن نفسه (مهيمن/ مهيمن عليه، فوق/ تحت، ناشط - إيلاج / سلبي - مولوج⁽³⁸⁾، يترافق مع تأصيل في الأجساد لسلسلة من التعارضات المجتمعية، متجانسة في ما بينها، ومتجانسة أيضاً مع التعارض الجوهرى.

إن التعارضات المتأصلة في البنية الاجتماعية للحقول تُستخدم ركيزة لبني معرفية ولصنافات عملية عادة ما تكون مسجلة غالباً في أنفاق من النوع تسمح بإنتاج أحكام إيتيقية وجمالية ومعرفية. إنه في الحقل الجامعي، على سبيل المثال، نلقى التعارض بين التخصصات المهيمنة وقتياً، كالحقوق والطب، والتخصصات

(38) لقد رأى ميشال فوكو (Michel Foucault) جيداً الرابط بين الجنسانية والسلطة (الذكورية)، خصوصاً في الإيتيقية الإغريقية التي، صنعت من الرجال من أجل الرجال، تحمل على تصور «كل علاقة جنسية بحسب ترسيم الإيلاج والهيمنة الذكورية»، (المراجع نفسه، ص 242).

المهيمن عليها وقتياً والعلوم والأداب، وضمن ذلك هناك التعارض بين العلوم مع كل ما هو على جهة الصلب (Hard)، والأداب، أي اللّين (Soft)، أو أيضاً التعارض بين علم الاجتماع، دوماً في الهاوية، والواقع من على جهة الساحة العامة (Agora) والسياسة، وعلم النفس المكرس للجوانية، مثل الأداب⁽³⁹⁾. أو أيضاً في حقل السلطة، فإن التعارض المرسوم بعمق في موضوعية الممارسات والممتلكات، بين أرباب العمل في الصناعة أو التجارة، والمثقفين، إضافة إلى المتأصل أيضاً في العقول على شكل صنافات جهرية أو ضمنية، تجعل المثقف في عيون «البورجوازي» كائناً أوتيَّ صفات تقع كلها على جهة الأنثوي كاللاواقعية والملائكيَّة واللامسؤلية (كما نرى ذلك بيداه في تلك المواقف التي يأخذ فيها المهيمنون العلمانيون على عاتقهم وعظ المثقف أو الفنان، «شرح الحياة له»، مثلما يعظ في أحيان كثيرة الرجال مع النساء».

القصد من ذلك أن السوسيولوجيا التوليدية للاوعي الجنسي

(39) نحن نعلم أن التعارض بين قابِس وناعم هو الشكل الذي يأخذه على أرضية علم تقسيم العمل بين الجنسين، وذلك في تقسيم العمل العلمي كما في التمثلات، وفي تقويم النتائج... إلخ. وفي مضمار آخر مختلف تماماً، فإن النقاد الأدباء في القرن السادس عشر كانوا يعارضون الملحمي الذكورى والخطير، والعنائى الأنثوي المنذور للزينة، فالتعارض السجلي يوجد حتى في حقل العلاقات الدولية، حيث تختلط فرنسا بالنسبة إلى بلدان مختلفة، مثل الولايات المتحدة وبريطانيا أو ألمانيا، مركزاً يمكن أن نقول عنه «أنثويّاً»، كما يشهد عليه أمر أن في بلدان مختلفة جداً مثل مصر واليونان أو اليابان يتوجه الفتيان بالأحرى نحو تلك البلدان بينما تتوجه الفتيات بالأحرى إلى فرنسا، أو أيضاً أن نذهب بالأحرى إلى الولايات المتحدة أو إنجلترا لعمل دراسات في الاقتصاد والتكنولوجيا أو الحقوق، ونحو فرنسا بالأحرى لدراسة الأداب والفلسفة أو العلوم الإنسانية، انظر: N. Panayotopoulos, «Les «grandes écoles» d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, mars 1998, p. 77-91).

تجد امتدادها المنطقي في تحليل بنى العوالم الاجتماعية، حيث يتजذر هذا اللاوعي ويعيد إنتاج نفسه، سواء تعلق الأمر بتقسيمات مستدمرة على شكل مبادئ التقسيم أو بتقسيمات موضوعية تنشأ بين المراكز الاجتماعية (وبين شاغليها، على نحو تفضيلي، ذكوراً أو إناثاً: أطباء/ ممرضات، أرباب عمل/ مثقفين... إلخ)، وأهمها، من وجهة نظر تأييد تلك التقسيمات، هي من دون شك تلك التي تميز الحقول المندورة للإنتاج الرمزي. إن التعارض الجوهرى الذى يعطي مجتمع القبائل شكله المعياري، يجد نفسه مخفوتاً وكأنه منكسر في سلسلة من التعارضات المتجانسة والتي تعيد إنتاجه، لكن بأشكال متفرقة وغالباً مجهولة (مثل العلوم والآداب، أو الجراحة وطب الأمراض الجلدية). وتحصر تلك التنافضات النوعية الفكر بطريقة مخادعة تقريباً، من دون أن تسلم نفسها فتُعقل في وحدتها وحقيقةها، أي على أنها واجهات كثيرة لنفس بنية علاقات الهيمنة الجنسية.

على أنه يشترط الإبقاء على مجموع الأمكانة والأشكال التي يمارس فيها ذلك النوع من الهيمنة الذكورية مجتمعة - التي لها خصوصية القدرة على التتحقق على مستويات مختلفة جداً في كل الفضاءات الاجتماعية، بدءاً من أضيقها نطاقاً، العائلات، حتى أكثرها اتساعاً - كي نستطيع أن نحيط علماً بثوابت بنيتها وآليات إعادة إنتاجها. والتغيرات المرئية التي طالت الشرط النسوى تنكر دوام البنى غير المرئية، الوحيد القادر على أن يسلط الضوء على فكرة علاقية قادرة على الربط بين الاقتصاد المنزلى، وبالتالي تقسيم العمل والسلطات التي تميّزه، وبين مختلف قطاعات سوق العمل (الحقول)، حيث فيها الرجال والنساء منخرطون. وذلك بدل تعقل في الحال المنفصلة، كما يُفعل عادة، توزيع المهام بين الجنسين، وخاصة الرتب في العمل المنزلى، وفي العمل غير المنزلى.

ويتيسر للمرء حقاً أن يستشف حقيقة العلاقات البنوية للهيمنة الجنسية مذ أن يلاحظ على سبيل المثال أن النساء اللاتي بلغن مرحلة عالية جداً (كادر، مديرية وزارة... إلخ) يتوجب عليهن أن «يسددن» على نحو ما هذا النجاح المهني، «بنجاح» أقل في النظام المنزلي (طلاق، زواج متأخر، عزوبيّة، صعوبات أو فشل مع الأطفال... إلخ)، وفي اقتصاد المتع الرمزي، أو على العكس، يلاحظ أن نجاح المؤسسة المنزليّة هو غالباً تخلٌ جزئي أو كلي عن النجاح المهني الكبير، (لاسيما عبر القبول «بامتيازات» لا تمنع بهذه السهولة للنساء، إلا لأنها تضعهن خارج السباق على السلطة: نصف دوام، أو «أربعة أخماس الدوام»). وهذا في حقيقة الأمر بشرط أن نأخذ بعين الاعتبار المتطلبات التي تضغط بها بنية الفضاء المنزلي (بالفعل أو بالقوة) على بنية الفضاء المهني (مثلاً، عبر تمثيل فارق ضروري لا مرد منه أو مقبول، بين مركز الزوج ومركز الزوجة)، نستطيع أن نفهم إذا التجانس بين بني المراكز الذكورية والمراكز الأنثوية في مختلف الفضاءات الاجتماعية، تجانساً ينحو إلى الحفاظ على نفسه، حتى ولو كانت لا تتوقف عن أن تغيّر في مضمونها الجوهرى، في نوع من سباق تلاحق حيث لا تستدرك النساء فيه إعاقتهن أبداً⁽⁴⁰⁾.

(40) إن الامتلاك لرأس مال ثقافي قوي لا يكفي بذاته ليعطي منهداً لظروف استقلالية اقتصادية وثقافية تجاه الرجال. وإذا ما اقتنعنا بأولئك الذين يلاحظون أنه داخل الزوج (Couple) حيث يعني الرجل مالاً وفيراً، فإن عمل المرأة يظهر كأنه امتياز اختياري يجب أن يبرر نفسه في فائض من النشاط والنجاح، أو أن الرجل الذي يجلب أكثر من نصف المدخلين يتنتظر من المرأة أن تقوم بأكثر من نصف العمل المنزلي، والاستقلالية الاقتصادية، شرط ضروري، لا تكفي بذاتها لأن تسمح للمرأة بأن تتجاوز إكراهات النموذج المهيمن الذي يستطيع أن يكمل في ملازمة الهابتوسات الذكورية والأنتوية.

وتتيح إقامة هذه العلاقة فهم أن علاقـة الهـيمنـة نفسـها يمكن ملاحظـتها في أشكـال مـختـلـفة في أكثر الشـروـط النـسوـية اختـلاـفاً، بدءـاً من التـفـانـي التـطـوـعي لـنسـاء بـورـجـواـزـية الأـعـمـال أو المـال الكـبـيرـة في سـبـيل منـزلـهـن وأـعـمـالـهـن الـخـيرـية وصـولـاً إـلـى التـفـانـي الخـدمـي وـ«ـالـمـرـتـزـقـيـ» لـمـسـتـخـدـمـاتـ الـمنـزـلـ، مـرـورـاً بـمـسـتـوـىـ الـبـورـجـواـزـية الصـغـيرـةـ، بـشـغلـ عـلـمـأـجـورـ مـكـمـلـ لـعـلـمـ الزـوـجـ، مـتـلـائـمـ معـهـ ويـمـارـسـ دـوـمـاًـ فيـ مقـامـ أـدـنـىـ. وـبـنـيـةـ الـهـيمـنـةـ الـذـكـورـيـةـ هيـ المـبـدـأـ الـأخـيرـ لـعـلـاقـاتـ الـهـيمـنـةـ/ـالـخـضـوعـ الفـريـدةـ الـتـيـ لاـ تـحـصـىـ، وـالـتـيـ لـكـونـهـاـ مـخـتـلـفـةـ فيـ شـكـلـهـاـ بـحـسـبـ المـرـكـزـ فيـ الـفـضـاءـ الـاجـتمـاعـيـ لـلـأـعـوـانـ الـمـعـنـيـينـ -ـ أـحـيـاناًـ هـائـلـةـ وـمـرـئـيـةـ، وـأـحـيـاناًـ مـتـنـاهـيـةـ الصـغـرـ لـاـ تـكـادـ تـرـىـ،ـ لـكـنـهـاـ مـتـجـانـسـةـ وـمـوـحـدـةـ بـسـبـبـ مـذـكـرـ،ـ بـهـيـةـ أـسـرـةـ -ـ تـفـصـلـ وـتـوـحدـ الرـجـالـ وـالـنـسـاءـ فيـ كـلـ مـفـضـاءـ الـاجـتمـاعـيـ،ـ تـبـقـيـ،ـ بـذـكـرـ،ـ بـيـنـهـمـاـ عـلـىـ «ـخـطـ التـمـاسـ الغـيـبيـ»ـ،ـ الـذـيـ تـحـدـثـ عـنـهـ فـيـرـجـينـيـاـ وـولـفـ.

ملحق حول الهيمنة والحب

إن التوقف عند هذه النقطة يعني الانغماس في «اللذة بنزع الوهم» التي كانت فيرجينيا وولف تذكرها (والتي تشكل من دون شك جزءاً من الإشباعات التي يسعى وراءها علم الاجتماع خلسة)، ووضع العالم المسحور للعلاقات الحبية بكامله في منأى عن البحث⁽¹⁾. إغراء على قدر من القوة بحيث يعسر الحديث، من غير أن نجازف فنفع في «الهزل المتاحذلقي»، عن الحب بلغة التحليل، وبدقة أكثر، الإفلات من تناوب الغنائية والتهكمية للخرافة العجيبة والأسطورة أو الحكاية الشعبية المنظومة، فهل الحب استثناء، الاستثناء الوحيد، لكن من الحجم الكبير لقانون الهيمنة الذكورية، وتعليق للعنف الرمزي أو الشكل الأسمى، لكونه الأكثر براعة، والأكثر خفية لذلك العنف؟ وعندهما يأخذ شكل الحب القدري في هذه أو تلك من

(1) كنت أقول غالباً، وتحديداً في نهاية *La Distinction*، الحصة التي للبحث عن اللذات «للرؤبة الثاقبة» كان يمكن أن تجد في الليبيدو العلمي، وتدقيقاً سوسيولوجيًّا من دون أن ترى أن «اللذة بنزع الوهم» التي لا تنفصل عنه، وفي جزء منه مبرر، كان يمكن أن تشرح بعض تلك الردود السلبية الأكثر عنفاً التي يشيرها علم الاجتماع.

متغيراته، أَتَعْلَقُ الْأَمْرُ مثلاً بالانخراط في المجتمع الذي كان يسوق عدداً من النساء، على الأقل في المجتمع القبائلي القديم أو في بيارن (Béarn) أيام زمان، وبأماكن أخرى من دون شك (كما تشهد بذلك إحصاءات الزواج الداخلي)، إلى أن يجدن محبباً وأن يحببن ذاك الذي خصّهن به القدر، فإن الحب هو هيمنة مقبولة مجاهلة بصفتها كذلك ومعترف بها عملياً، في الهوى السعيد أو البائس. وماذا نقول عن التوظيف المفروض من الضرورة والاعتياض في أكثر شروط الوجود فظاعة أو في أشدّ المهن خطورة؟

لكن أَنْفَ كليوباترا هو هنالك ليذكُرُ، مع كل ميثولوجيا القوة الشيطانية والمرعبة والجذابة لامرأة كل الميثولوجيات - حواء (Ève) المغوية، وأمفال (Omphale) المخداعة، وسيرسي (Circe) الفتنة، أو الساحرة رامية المصائر - بأن النفوذ السحري للحب يمكن أن يمارس على الرجال أيضاً. إن القوى التي نرتاب بأنها تفعل في الظلمة وسر العلاقات الحميمية («على الوسادة»)، وتُمسك بالرجال بواسطة سحر روابط الوجُد تنسفهم الالتزامات المرتبطة بكرامتهم الاجتماعية، تحدّد قلباً لعلاقة الهيمنة التي تكونها تتصدّع قدرى في النظام الاعتيادي والعادي والطبيعي مدان باعتباره تقصيراً مضاداً للطبيعة، أحكم صنعاً لتدعيم ميثولوجيا المركبة الذكرية.

لكن هذا يعني البقاء داخل منظور الصراع أو الحرب، واستبعاد الإمكانية نفسها لإرجاء القوة وعلاقات القوة التي يبدو أنها مكونة لتجربة الحب أو الصداقة. إذًا، في هذا النوع من الهدنة الإعجازية، حيث تبدو الهيمنة مهيمنة عليها، أو بالأحرى ملغاة، والعنف الرجلوي مخفّف (لقد أثبتت مئات المرات، أن النساء يضفين الحضارة بأن يُجرّدن العلاقات الاجتماعية من فظاظتها وغلظتها)، تنتهي بذلك الرؤية الذكرية، صيدية أو محاربة دوماً، للعلاقات بين الجنسين، وتنتهي بالمناسبة ذاتها استراتيجيات الهيمنة التي تهدف إلى

الربط أو التكبيل أو الإخضاع أو التحقيق أو التسخير، بأن تثير انشغالات بالي وشكوك وانتظارات وإحباطات وجراح وإهانات، فتدخل ثانية بذلك لاتساوقاً (Dissymétrie) لتبادل غير متكافئ.

مثلما تعبّر عن ذلك جيداً ساشا ويتمان (Sasha Weitman)، لا تتم القطعية مع النظام الاعتيادي بضررية ومرة واحدة نهائياً. إنه يعمل كل اللحظات فقط، المعاد من دون توقف، يمكن أن يتزعز من المياه الباردة للحساب، ومن العنف والمصلحة، «الجزيرة العَناء» للحب، هذا العالم المغلق والمكتفي ذاتياً على الوجه الأكمل الذي هو المكان لسلسلة متواصلة من المعجزات: عالم اللاعنف الذي يجعل إرساء علاقات قائمة على التبادلية الكاملة ممكناً، والذي يسمح بالتنازل وتسليم الذات، والاعتراف المتبادل الذي يسمح، كما يقول سارتر، بأن يشعر المرء بأن «وجوده مبرّر»، مضططعاً به حتى في أكثر خصوصياته عرضية أو أشدّها سلبية، في وبواسطة ضرب من إضفاء طابع الإطلاقية الاعتباطية لقاء ما ((لأنه كان هو، لأنني كنت أنا)). عالم الترفع الذي يجعل علاقات منزوعة منها الذرائعية ممكناً، قائمة على سعادة منح السعادة⁽²⁾، ويجد في إعجاب الآخر، ولا سيما أمام الإعجاب الذي يحدّثه، مبررات لا تنضب لأن يُدهش. كثيرة هي السمات لاقتصاد التبادلات الرمزية المحمولة إلى ذروة قوتها والتي شكلها الأسمى، وبما هو هبة المرء للذات ولجسده، هو شيء مقدس، مستبعد من التبادل السلعي، والتي لكونها تفترض وتنتج علاقات دائمة وغير آلية، فهي تتعارض كلية، كما بين ذلك دايفد شنايدر (David Schneider) مع تبادلات سوق العمل بما هي صفقات مؤقتة وأالية بحصر المعنى، بين الأعوان أياً كانوا أي لامبالين

(2) التي تتعارض بالطلقة مع أمر أن معاملة الآخرين آلية على أنهم وسيلة خالصة للتمتع، ومن دون أن تأخذ بعين الاعتبار غاياته الخاصة.

يتبادل بعضهم بعضاً، حيث الحب الرخيص أو المرتفق، وفي ذلك تناقض حقيقي في الألفاظ، يمثل الحد المعتبر به كونياً على أنه تدنيس⁽³⁾.

«الحب الصافي»، هذا الفن من أجل فن الحب، هو اختراع تاريخي حديث نسبياً، مثل الفن من أجل الفن، حب صاف للفن الذي له صلة به تاريخياً وبنرياً⁽⁴⁾. والحب الصافي لا يُصادف من دون شك إلا نادراً جداً في شكله الأكثر اكتمالاً، وهو حد لم يبلغ قط تقريباً - نتحدث عندئذ عن «حب مجنون» - هو هش جوهرياً، لأنه مرتبط دائماً بلزموميات مفرطة و«بالجنون» (أليس لأننا نوظف فيه كثيراً قد تبيّن لنا أن «الزواج عن حب» معرض بقوة شديدة للطلاق؟)، ومهدد بلا انقطاع بالأزمة التي يمكن أن تثيرها العودة إلى الحساب الأناني، أو مجرد تأثير اكتساب الطابع الروتيني، لكنه يوجد كفاية، خاصة لدى النساء، ليؤسسن معياراً أو مثالاً أعلى عملي، أهل لأن يُتبع لأجل ذاته، ولأجل التجارب الاستثنائية التي يوفرها. إن حالة الغموض الذي يحيط الحب الصافي به نفسه، لاسيما في التقليد الأدبي، بالإمكان أن يُفهم بسهولة من وجهة نظر صارمة أنثروبولوجياً: والاعتراف المتبادل القائم على تعليق الصراع من أجل السلطة الرمزية الذي يشير السعي للاعتراف والغواية الملزمة لأن يُهيمن، به يهتدي كل واحد إلى نفسه في آخر الذي يعترف به على أنه آخر ذاته نفسها، والذي يعترف به باعتباره كذلك، يمكن أن يسوق في استفكاريته (Réflexivité) التامة، إلى ما هو أبعد من تناوب

(3) انظر : P. Bourdieu, «Le corps et le sacré», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, septembre 1994, p. 2.

(4) انظر : P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

الأنانية والغيرية، إلى ما هو أبعد من التمييز بين الذات والموضوع كذلك، حتى حال الانصهار والتوحد التي كثيراً ما تذكر في مجازات قريبة من المجازات الصوفية، حيث يستطيع كائنان «أن يتلاشى أحدهما في الآخر»، من دون أن يتلاشى. والذات العاشقة لـمَا تتنزع من الاستقرار وعدم الاطمئنان المميزتين لجدلية الشرف الذي - على الرغم من كونه مؤسس على التماس المساواة، فهو معـّرض دائمـاً للجموح المسيطر للمزايدة - لا تستطيع الحصول على الاعتراف إلا من ذات أخرى، لكنها تتنحى مثلـه عن نـيـةـ الـهيـمنـةـ. إنـهاـ تـسلـمـ طـوعـاـ حرـيـتهاـ إـلـىـ سـيـدـ يـسـلـمـهاـ بـدورـهـ حـريـتهـ،ـ فـيتـطـابـقـ معـهاـ فيـ فعلـ استـلاـبـ حرـ يتمـ تـأـكـيـدـهـ إـلـىـ ماـ لـاـ نـهـاـيـةـ (ـمـنـ خـلـالـ التـرـدـيدـ مـنـ دونـ إـطـنـابـ لـعـبـارـةـ «ـأـحـبـكـ»ـ).ـ إـنـهاـ تـحسـ بـنـفـسـهـاـ كـأـنـهـ خـالـقـ شـبـهـ إـلـهـيـةـ،ـ تـصـنـعـ مـنـ عـدـمـ (Ex nihilo)ـ الشـخـصـ الـمـعـشـوقـ عـبـرـ السـلـطـةـ التـيـ يـمـنـحـهاـ إـيـاهـاـ (ـوـتـحـديـداـ سـلـطـةـ التـسـمـيـةـ التـيـ تـبـرـزـ فـيـ كـلـ الـأـسـمـاءـ الفـرـيـدةـ وـالـتـيـ لـاـ يـعـرـفـهـاـ سـواـهـاـ،ـ وـالـتـيـ يـتـبـادـلـهـاـ الـمـحـبـانـ،ـ وـالـتـيـ كـمـاـ فـيـ طـقـسـ تـكـرـيسـ ثـعـلـمـ وـلـادـةـ جـدـيـدةـ،ـ وـبـدـءـ أـوـلـ مـُطـلـقـ،ـ وـتـغـيـرـ فـيـ الـمـكـانـةـ الـإـنـطـلـوـجـيـةـ)،ـ لـكـنـهـاـ فـيـ الـمـقـابـلـ خـالـقـةـ،ـ وـبـالـتـزـامـنـ تـعـيـشـ عـلـىـ خـلـافـ بـغـمـالـيـوـنـ ذـاتـيـ الـمـرـكـزـيـةـ وـمـسـيـطـرـ مـثـلـ مـخـلـوقـ لـمـخـلـوقـهـ.

اعتراف متبادل، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهادات متبادلة عن الثقة، جميعها علامات للتباـدـلـيـةـ التـامـةـ التـيـ تـمـنـحـ لـلـدـائـرـةـ التـيـ يـغـلـقـ الشـنـائـيـ العـاشـقـ عـلـىـ نـفـسـهـمـاـ دـاـخـلـهـاـ،ـ وـحدـةـ اـجـتمـاعـيـةـ أـوـلـيـةـ يـسـتـحـيلـ تقـسـيمـهـاـ،ـ وـوـهـبـتـ بـقـوـةـ اـكـتـفـاءـ ذـاتـيـ رـمـزيـ وـسـلـطـةـ أـنـ تـنـافـسـ مـنـتـصـرـةـ مـعـ كـلـ النـذـورـ التـيـ نـطـلـبـهـاـ عـادـةـ مـنـ المؤـسـسـاتـ وـمـنـ طـقـوـسـ «ـالـمـجـتمـعـ»ـ،ـ ذـاكـ الـبـدـيلـ الدـنـيـوـيـ لـلـهـ⁽⁵⁾ـ.

(5) حول الوظيفة اللاهوتية - السياسية، بحـضـرـ المـعـنىـ،ـ لـلـمـؤـسـسـةـ وـطـقـوـسـهـاـ،ـ انـظرـ:

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 279-288.

خلاصة

إن شيوخ التحليل العلمي لشكل من الهيمنة له بالضرورة آثار اجتماعية، لكنها قد تكون ذات اتجاهات متعارضة: ذلك أنه يمكن له إما أن يوطّد الهيمنة رمزيًا حين تبدو معايناته مستردة أو متقطعة مع الخطاب المهيمن (التي غالباً ما تتخذ الأحكام السلبية للأشكال الخارجية لتدوين تقريري خالص)، وإما أن يساهم في تحييدها، في ما يشبه بعض الشيء طريقة إفشاء سر دولة بأن يشجع على حشد الضحايا. ومن ثم، فهو معرض لكل أنواع سوء التفاهم التي يكون التنبؤ بها أسهل من تبديدها مسبقاً.

وازاء شروط تلقي على هذا القدر من الصعوبات، يجد المحلل نفسه أمام عزاء أن يتذرع ببساطة بحسن نيته، لو لم يكن يعلم في مسائل على هذا القدر من الحساسية أن حسن النية لا يكفي، ولا يكفي - فضلاً عن ذلك، أكثر من الاقتناع المناضل الذي يلهم عدداً من الكتابات المخصصة للشرط النسووي (والذي يكون في مبدأ الاهتمام بموضوعات مجحولة أو مهملة إلى ذلك الحين). ولا يتأتى للمرء في الواقع أن يبالغ بتقدير المخاطر التي يتعرض لها كل مشروع علمي يستسلم لأن تفرض عليه اعتبارات خارجية موضوعة، أياً كان نبلها أو كرمها. «والقضايا المحققة» لا تستطيع أن تقوم مقام التبريرات

الإبستيمولوجية، وتعفي من التحليل الاستفخاري الذي يجبر أحياناً على اكتشاف أن لياقة «المشاعر الطيبة» لا تسبّع بالضرورة الاهتمام بالأرباح المرتبطة «بالصراعات المحقّة» (الأمر الذي لا يعني بالمرة، مثلما قوله البعض «أن كل مشروع نضالي هو مشروع لا - علمي»). وإن ليس وارداً أن يستبعد الحافر الفردي أو الجماعي الذي يحدّثه وجود تعبئة سياسية أو فكرية من العلم، باسم لا أدرى أي ذريعة طوباوية (Wertfreiheit) («استنكاف - عن حكم - قيمي»)، فإنه يبقى وارداً أن الأفضل من الحركات السياسية متذور إلى أن يعمل العلم السيئ، وفي النهاية، السياسة السيئة، إذا لم يتوصّل إلى قلب استعداداته التشوّيرية، إلهاماً نقدياً - ولنفسه أولاً.

من المفهوم تماماً، بلا ريب، أنه من أجل تجنب الإقرار بالواقع، بحجّة تسجيله علمياً، قد يلفي المرء نفسه مُنجرأاً إلى أن يضرب صفاً عن أشدّ التأثيرات سلبية ووضحاً للهيمنة والاستغلال: إما أن ننحاز بوعي تقريباً بصلب انشغال إعادة الاعتبار أو خوفاً من إعطاء أسلحة للعنصرية التي تؤصل على وجه الدقة الاختلافات الثقافية في طبيعة المهيمن عليهم - والتي تعطي لنفسها الحق في «لوم الضحايا» - أن تضع بين قوسين شروط الوجود التي هي نتاج لها، للتحدث عن «الثقافة الشعبية»، أو بخصوص السود في الولايات المتحدة عن «ثقافة الفقر»، وإما أن يفضل المرء، كما تفعل بعض النسويات اليوم التغافل عن تحليل الخضوع، خشية أن يؤدي الإقرار بمشاركة النساء في علاقة الهيمنة⁽¹⁾ إلى نقل عبء المسؤولية من الرجال إلى النساء. وفي

J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, p. 9.

الحقيقة وعلى نقىض الرغبة النبيلة في الظاهر، التي من أجلها ضحت الحركات التثويرية كثيراً، والتي تقضي بتقديم تمثل جُعل مثالياً عن المضطهدين والموصومين، باسم التعاطف والتضامن أو الاستنكار الأخلاقي، وبالضرب صفحأ حتى عن آثار الهيمنة لاسيما أكثرها سلبية، يتعين أن يُجاذف المرء فيبدو وكأنه يبرر النظام القائم بأن يسلط الضوء على الخصائص التي بها يستطيع المهيمن عليهم (النساء، العمال... إلخ)، كما صنعتهم الهيمنة المساهمة بالهيمنة الواقعية عليهم⁽²⁾. إن المظاهر - وهل يجب التذكير بها مرة أخرى؟ -

هي دائماً من أجل الظاهر، وإن مشروع الكشف يعرض نفسه لإثارة الإدانات المستنكرة للنزعة المحافظة وإثارة التشهيرات المنافقة للنزعة الثورية. على هذا النحو تأسف كاترين ماك كينون (Catharine MacKinnon) المحتملة للوضوح، ولديها أسبابها في ذلك، لكونها عندما تجهد لتوصف حقيقة العلاقات بين الجنسين تُتهم على الفور بأنها «ترفع إزاء النساء» (Condescending to Woman)، بينما هي لا تفعل شيئاً سوى القول «إن النساء هنّ موضوعات الترفع» (Women are to Condescended⁽³⁾). وهذا اتهام يكون أكثر احتمالاً عندما يتعلق الأمر ب الرجل، فهو لا يستطيع طبعاً أن يعارض بشيء اللواتي يجزئن لأنفسهن السلطة المطلقة التي شكلتها «تجربة» الأنوثة لإدانة كل

(2) كذلك، فإن إخراج الآثار التي تمارسها الهيمنة الذكورية على الهاابتوات الذكورية إلى العلن، ليس، مثلما يريد البعض الاعتقاد به، تبرئة الرجال، بل أن نبين أن المجهد لتحرير النساء من الهيمنة، أي من البنى الموضوعية والمستدمرة التي تفرضها عليهن، لا يمكن أن يذهب من دون جهد من أجل تحرير الرجال من تلك البنى ذاتها التي يصنعونها والتي يساهمون في فرضها.

C. A MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987. (3) انظر:

محاولة للتفكير بالموضوع إدانة قاطعة، يؤمن على أنفسهن احتكاره من دون عناء⁽⁴⁾.

مع ذلك، فإن الارتباط الاستباقي الذي يرخي بثقله غالباً على الكتابات الذكورية بخصوص الاختلاف بين الجنسين، لا يفتقر إلى أساس. ليس لأن المحلول الذي أخذ في ما يعتقد أنه فهمه، قادر وهو يخضع من دون علمه لنيات تبريرية، على أن يقدم الافتراضات التي دلل بها بنفسه على أنها اكتشافات لافتراضات الأعوان، وبخاصة لأنه على علاقة بمؤسسة متآصلة منذ آلاف السنين في موضوعية البنى الاجتماعية وفي ذاتية البنى المعرفية. ولأن ليس لديه بالتالي ما يفكّر به في التعارض بين المذكر والمؤنث، إلا فكراً مبئثاً وفق ذلك التعارض، فإنه يعرض نفسه لاستخدام أدوات للمعرفة، ترسيمات من الإدراك والتفكير يتعين عليه مقاربتها باعتبارها موضوعات للمعرفة. إن أكثر المحللين دراية (مثل كنْت (Kant)، أو سارتر، أو فرويد أو حتى لاكان (Lacan)...) على شفا أن يغترف من غير علم منه من لاوسي غير مُفكّر به، أدوات التفكير التي يستخدمها من أجل محاولة التفكير في اللاوسي.

وإذا كنت قد غامرت إذاً، بعد كثير من التردد بأكبر قدر ممكن من التعقل بالدخول إلى ميدان صعب لأقصى درجة، تحتكره النساء

(4) إن المطالبة باحتكار موضوع ما، أيًّا كان (حتى لو كان مجرد استعمال «نحن» الدارج في بعض الكتابات النسوية)، باسم امتياز معرفي، يفترض به تأمين واقع وحيد في أن يكون ذاتاً وموضوعاً في آن معاً. وبتحديد أكثر، في أن يختبر كونه أول شخص الشكل الفريد الإنسانية الظرف الذي يتطلب تحليله علمياً، وذلك يعني إدخال الدفاع السياسي عن الخصوصيات (Particularismes) في الحقل العلمي، الذي يسمح بالاشتباه قليلاً، ويسمح بالتشكيك بالكونية (Universalisme) التي من خلال الحق يبلغ الجميع لكل الموضوعات، هي أحد الأسس لجمهورية العلوم.

اليوم احتكاراً شبه تام، فذلك لأنه كان لدى الإحساس بأن علاقـةـ الخارـجـانـيةـ فيـ التـعـاطـفـ،ـ حيثـ وـجـدـتـ نـفـسـيـ مـوـجـودـاـ،ـ كـانـتـ تـسـتـطـعـ أـنـ تـتـيحـ لـيـ إـنـتـاجـ تـحـلـيلـ قـادـرـ عـلـىـ تـوـجـيهـ الـبـحـثـ حـوـلـ الـظـرـفـ التـسـويـ عـلـىـ نـحـوـ مـخـتـلـفـ،ـ أوـ بـأـسـلـوبـ أـكـثـرـ عـلـاقـةـقـيـةـ،ـ حـوـلـ الـعـلـاقـاتـ بـيـنـ النـوـعـيـنـ وـالـفـعـلـ المـنـذـورـ لـتـبـدـيلـهاـ،ـ بـالـقـدـرـ ذـاتـهـ،ـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ مـكـتـسـبـاتـ الـعـلـمـ الـهـائـلـةـ الـذـيـ شـجـعـتـهـ الـحـرـكـةـ النـسـوـيـةـ،ـ وـكـذـلـكـ عـلـىـ نـتـائـجـ أـبـحـاثـيـ الـمـخـصـّـةـ بـيـ بـخـصـوصـ الـأـسـبـابـ وـالـنـتـائـجـ الـاجـتمـاعـيـ للـهـيـمـنـةـ الرـمـزـيـةـ.ـ لـقـدـ بـدـاـ لـيـ فـعـلاـ أـنـ إـذـ ماـ كـانـتـ الـوـحـدةـ الـمـنـزـلـيـةـ هـيـ أـحـدـ الـأـمـكـنـةـ الـتـيـ تـظـهـرـ فـيـهاـ الـهـيـمـنـةـ الـذـكـورـيـةـ بـأـكـثـرـ الـطـرـقـ بـدـاهـةـ وـأـشـدـهـاـ وـضـوـحـاـ لـلـعـيـانـ (ـوـلـيـسـ فـقـطـ مـنـ خـلـالـ الـلـجـوءـ إـلـىـ الـعـنـفـ الـجـسـديـ)،ـ فـإـنـ تـأـبـيدـ عـلـاقـاتـ الـقـوـةـ الـمـادـيـةـ وـالـرـمـزـيـةـ الـتـيـ تـمـارـسـ بـدـاخـلـهـاـ،ـ يـقـعـ فـيـ مـعـظـمـهـ خـارـجـ تـلـكـ الـوـحـدةـ،ـ وـفـيـ هـيـئـاتـ مـثـلـ الـكـنـيـسـةـ أـوـ الـمـدـرـسـةـ أـوـ الـدـوـلـةـ،ـ وـفـيـ أـفـعـالـهـمـ السـيـاسـيـةـ بـالـمـعـنـىـ الـدـقـيقـ،ـ الـمـعـلـنـةـ أـوـ الـخـفـيـةـ،ـ الـرـسـمـيـةـ وـغـيـرـ الرـسـمـيـةـ (ـيـكـفـيـ لـلـاقـتنـاعـ بـذـلـكـ مـلـاحـظـةـ رـدـودـ الـفـعـلـ وـالـمـقاـومـاتـ خـلـالـ الـأـحـدـاثـ الـراـهـنـةـ تـجـاهـ مـشـرـوعـ عـقـدـ الـاتـحـادـ الـاجـتمـاعـيـ).ـ

وهـذاـ القـوـلـ يـعـنيـ أـنـ إـذـ ماـ كـانـتـ الـحـرـكـةـ النـسـوـيـةـ قدـ سـاـهـمـتـ فـيـ توـسيـعـ مـهـمـ لـمـسـاحـةـ السـيـاسـيـ أـوـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـُـسـيـسـ،ـ بلـ أـدـخـلـتـ فـيـ دـائـرـةـ مـاـ يـمـكـنـ مـنـاقـشـتـهـ أـوـ الـخـلـافـ حـوـلـهـ سـيـاسـيـاـ،ـ مـوـضـوـعـاتـ وـاهـتـمـامـاتـ أـقـصـاـهـاـ أـوـ أـهـمـهاـ التـقـلـيدـ السـيـاسـيـ،ـ لـكـونـهـاـ تـبـدوـ مـنـ دـائـرـةـ النـظـامـ الـخـاصـ،ـ فـإـنـ يـتـعـينـ عـلـيـهـاـ،ـ لـهـذـاـ أـلـاـ تـنـجـرـ فـتـسـتـبـعـ بـحـجـةـ أـنـهـاـ تـسـتـنـمـيـ إـلـىـ مـنـطـقـ السـيـاسـةـ الـأـكـثـرـ تـقـلـيدـيـةـ النـضـالـاتـ بـخـصـوصـ هـيـئـاتـ تـسـهـمـ بـقـوـةـ كـبـيرـةـ بـوـاسـطـةـ فـعـلـهـاـ السـلـبـيـ وـغـيـرـ المرـئـيـ فـيـ جـزـءـ كـبـيرـ مـنـهـ -ـ لـكـونـهـاـ نـضـالـاتـ أـتـبـعـتـ لـبـنـىـ الـلـاوـعـيـ الـذـكـورـيـ وـأـيـضاـ الـأـنـثـويـ -ـ فـيـ تـأـبـيدـ عـلـاقـاتـ اـجـتمـاعـيـةـ لـلـهـيـمـنـةـ بـيـنـ الـجـنـسـيـنـ.ـ وـعـلـيـهـاـ أـلـاـ تـغـلـقـ عـلـىـ

نفسها أشكالاً من النضال السياسي لها براءة أنها تسوية، مثل المطالبة بالتكافؤ بين الرجال والنساء في الهيئات السياسية. وإذا كان للنساء فضل التذكير بأن كونية المبدأ الذي يرفعه القانون الدستوري ليس كونياً كما يوحي بذلك - لاسيما في أمر أن القانون لا يعترف إلا بأفراد مجردين وفاقدين لخصائص اجتماعية - فإن هذه النضالات على شفا أن تصضع آثار شكل آخر للكونية الوهمية بأن تشجع على جهة الأولوية نساء منحدرات من مناطق الفضاء الاجتماعي نفسها على الرجال الذين يشغلون حالياً المراكز المهيمنة.

وحده فعل سياسي يأخذ فعلياً بعين الاعتبار بكل تأثيرات الهيمنة التي تمارس عبر التواطؤ الموضوعي بين البنى المستدمجة (لدى النساء بقدر ما هي لدى الرجال)، وبني المؤسسات الكبرى، حيث يكتمل ويتوالد، ليس فقط النظام الذكوري، بل أيضاً النظام الاجتماعي برمتها (بدءاً بالدولة المتبنّية حول التعارض بين «يدها اليمنى» الذكورية «ويدها اليسرى» الأنثوية، وبالمدرسة المسؤولة عن إعادة الإنتاج الفعلية لكل مبادئ الرؤية والتقطيع الجوهرية، والمنظمة هي أيضاً حول تعارضات متجلّسة)، قادر بالتأكيد، وعلى الأمد البعيد، ولمصلحة التنافضات الملازمة لمختلف الآليات والمؤسسات المعنية أن يساهم في الأفول التدريجي للهيمنة الذكورية .

مأحقق

بعض الأسئلة حول حركة الرجال المثليين والحركة السحاقية

طرح حركة الرجال المثليين والسحاقيات في آن واحد، ضمنياً عبر وجودها وأفعالها الرمزية، وعليناً عبر خطاباتها والنظريات التي تستجدها أو التي تسهم في وجودها، عدداً معيناً من المسائل التي تعتبر من بين أكثر المسائل أهمية للعلوم الاجتماعية، كما تعدّ جديدة بالكامل بالنسبة إلى البعض⁽¹⁾. هذه الحركة من التمرد ضد شكل خاص من العنف الرمزي، إضافة إلى أنها تعمل على إيجاد موضوعات جديدة للتحليل، فإنها تضع موضوع تساؤل وبعمق شديد النظام الرمزي المعمول به، وتطرح بطريقة جذرية تماماً مسألة

(1) في هذا النص الذي قدمته بوصفه محاولة أولى في لقاء مكرس للأبحاث حول الرجال المثليين والسحاقيات، فإني سأتكلم فقط عن «الحركة»، من دون أن آخذ طرفاً من العلاقة المعقّدة للغاية التي تقيمها مختلف المجموعات وتحتفل فرق العمل والاتحادات التي تنشط المجموعات، مع «التجمع» (أو «الجمعيات») ومع «الفئة» (أو «الفئات») - عوضاً عن «الجماعة» أو «الجماعات» - من الرجال المثليين أو السحاقيات اللواتي يصعب تعريفهن، (نهل يجبأخذ الممارسات الجنسية - المعلن عنها والمخفية، الفعلية أو المحتملة- مؤشراً، أم التردد على بعض الأماكن، أم نمط عيش معين؟

مقومات هذا النظام، وشروط التعبئة الناجحة للإطاحة به.

إن الشكل الخصوصي للهيمنة الرمزية التي من ضحاياها المثليين الذين ضربوا عليهم بوصمة، على خلاف لون البشرة أو الأنوثة، يمكن أن تكون خفية (أو معلنة)، يفرض نفسه عبر أفعال جماعية من التصنيف، تُوجَد اختلافات ذات دلالة وموسومة سلبياً، ومن ثم تُوجَد مجموعات وفئات اجتماعية موصومة. وكما في بعض ضروب العنصرية، يأخذ ذاك الشكل في هذه الحال، شكل إنكار للوجود العمومي العلني. إن الاضطهاد باعتباره «جعل الشيء غير علني» يترجم برفض للوجود الشرعي العمومي، أي معروف ومعترف به، لاسيما القانون، ومن وصم لا يظهر إطلاقاً بهذا القدر من الجلاء، إلا عندما طالب الحركة بأن تكون علنية، فنذكرها عندئذ علناً بالسرية أو بالمواراة التي هي مكرهة على فرضها على نفسها.

إن القصد من الحديث عن الهيمنة أو العنف الرمزي خلا انتفاضة مدمرة تقود إلى عكس مقولات الإدراك والتقدير، هو أنّ المهيمن عليه يتزع إلى أن يأخذ على عاتقه وجهة نظر المهيمن. وعبر تأثير القدر الذي ينتجه التصنيف الواصم، وبشكل خاص الإهانة الفعلية أو المحتملة، يمكن أن يُقاد المهيمن عليه بذلك إلى أن يطبق على نفسه مقولات الإدراك المستقيمة، وان يقبل بها مكرهاً ومضطراً (مستقيمة Straight) بالتناقض مع ملتوية (Crooked)، كما في الرؤية المتوسطية)، وإلى أن يحيا التجربة الجنسية في العار، التي تعرفه، من وجهة نظر المقولات المهيمنة، متراجحاً بين الخوف من أن يُدرك ويُكشف، وبين الرغبة في أن يعترف به المثليون الجنسيون الآخرون.

إن خصوصية علاقات الهيمنة الرمزية هذه هي أنها مرتبطة ليس بعلاقات جنسية ظاهرة للعيان إنما بالممارسة الجنسية، فالتعريف

المهيمن للشكل الشرعي لتلك الممارسة، باعتبارها علاقة هيمنة للمبدأ الذكوري (ناشط، والج) على المبدأ الأنثوي (سلبي، مولوج)، يلزم عنه محرم التأنيث المدنس للذكورة، أي للمبدأ المهيمن والمتأصل في العلاقة المثلية الجنسية. إن المثليين الجنسيين أنفسهم، باعتبارهم شهادة على كونية الاعتراف الممنوح لميثولوجيا المركزية الذكورية، وعلى الرغم من كونهم مع النساء الضحايا الأوائل، غالباً ما يطبقون على أنفسهم المبادئ المهيمنة على غرار السحاقيات أنفسهن، فإنهم غالباً ما يعيدون إنتاج تقسيم للأدوار الذكورية والأنثوية داخل الأزواج التي يشكلونها، وهي أدوار تقاد لا تكون معمولة لتقريبهم من النسويات (مستعدون دائماً للارتفاع في تواطئهم مع النوع الذكوري الذي إليه ينتمون، حتى لو كان يضطهدون)، هم يدفعون أحياناً إلى أقصى الحدود تأكيد الرجلة في أكثر أشكالها انتشاراً، وبالتالي رد فعل على الأسلوب «المختلط» الذي كان مهيمناً في زمن سابق.

إن التعارضات المتوازية المكونة لتلك الميثولوجيا، بما أنها متأصلة في الموضوعية في شكل تقسيمات مؤسسة، وفي الجسد في شكل علاقة هيمنة مستبدلة (التي تنم عن نفسها في الخجل)، تُثْبِّتُ إدراك الجسد المخصوصي والاستعمالات، لاسيما الجنسية التي تأتي بها، أي التقسيم الجنسي للعمل وتقسيم العمل الجنسي في آن واحد. ولعله لأن تحليل الجنسية المثلية بأسلوب حاد على نحو خاص بالرابط الذي يوحّد الجنسانية بالسلطة، وبالتالي بالسياسة (لن تستحضر الطابع الوحشي لكونه بشكل مضاعف «مضاد للطبيعة» التي تلبسه في عدد من المجتمعات الجنسية المثلية السلبية لمهيمن عليه) يمكن أن يقود إلى سياسة (أو يوتوبيا) للجنسانية، تهدف إلى تمييز العلاقة الجنسية عن علاقة السلطة على نحو جذري.

لكن لا يرغب المرء أو ألاً يقدر على أن يعطي لنفسه هدفَ تهديم جذري كذاك التهديم للبني الاجتماعية والبني المعرفية التي يتوجب عليها حشد كل ضحايا التمييز على قاعدة جنسية (وبشكل أعم كل الموصومين) فإنه يحكم على نفسه بأن يصلّ حبيس إحدى القائض (Antinomies) الأكثر تراجيدية للهيمنة الرمزية، فأتى لنا أن نتفضض ضد تصنيف مقولات مفروضة اجتماعياً لولا أن ننتظم في فئة مبنية طبقاً لذاك التصنيف وأن نظهر إلى الوجود التنضيدات والتحديات التي تنوي تلك الفئة مقاومتها؟ (بدلاً من الجهاد مثلاً، في سبيل نظام جنسي جديد يصبح فيه التمييز بين مختلف الأمكنة الجنسية غير متحيز)؟ وهل تستطيع الحركة التي ساهمت في التذكير، مثل العائلة أو الإقليم والأمة أو كل كيان جماعي آخر، أن مكانة المثليين Gay أو مكانة السحاقية ليست إلا بناة اجتماعية مؤسساً على الاعتقاد، أن تكتفي بالثورة الرمزية القادرة على جعل ذلك البناء علينا ومحظوظاً ومعترفاً به، وأن تمنحه الوجود بتمامه وكماله الذي لفئة متحققة بأن تعكس عالمة الوصم لتعمل منها شعاراً - على طريقة اعتزاز المثليين (Gay Pride) باعتباره تبدياً علينا دقيقاً وخارقاً للعادة للوجود الجماعي لجماعة غير مرئية؟ ونظرأً إلى اظهار مكانة «المثلي» أو «السحاقية» على أنها بناة اجتماعية، وتخيّل جماعي للنظام «المعياري على أساس التغيير» (Hétéronormative) الذي بُني، زد على ذلك، في جزء منه، ضد الجنسي المثلي، ومن خلال التذكير بالتنوع الأقصى لكافة أعضاء تلك الفئة المبنية، فإن الحركة تتزع إلى أن تحلّ على نحو ما قواعدها الاجتماعية الخاصة (وهذه نقيبة أخرى)، تلك عينها التي يجب بناؤها من أجل الوجود باعتباره قوة اجتماعية قادرة على قلب النظام الرمزي المهيمن من أجل منح القوة للمطلب الذي تحمله.

هل عليها أن تذهب إلى نهاية فعلها المطلبي (ونهاية تناقضه)، وأن تسأل الدولة أن تضفي على المجموعة الموصومة الاعتراف المستدام والعادي بمكانة عمومية وعلنية بواسطة مرسوم مهيب للحال المدنية؟ وفي حقيقة الأمر، صحيح أن فعل التشويير الرمزي، إذا أراد أن يكون واقعياً، لا يمكنه الالكتفاء بقطيعات رمزية - حتى لو كانت مثل بعض استفزازات جمالية فعالة، كي تعلق البداهيات. ومن أجل تغيير التمثيلات على نحو مستدام، على هذا الفعل أن يحدث تحويلاً مستداماً للمقولات المستدمرة، وأن تفرضها (ترسيمات الفكر) التي تضفي من خلال التربية مكانة الواقع البداهي والضروري وغير المنازع فيه والطبيعي، على الفئات الاجتماعية التي تنتجهما ضمن حدود مدى صلاحيتها. ويجب على الفعل أن يطلب من القانون (الذي، كما تقول الكلمة القانون Droit)، على صلة في جانب منه بكلمة مستقيم Straight) اعترافاً بالخصوصية يلزم عنه إبطالها، فكل شيء يجري في حقيقة الأمر كما لو كان المثلثون الجنسيون الذين كان عليهم أن يتضليلوا من أجل الانتقال من اللاعلنية إلى العلنية كي يكفوا عن أن يكونوا مستبعدين، يتغرون أن يعودوا لاعلنانيين، على نحو ما، محايدين ومعتدين بواسطة الخصوص إلى المعيار المهيمن⁽²⁾. ويكتفي التفكير بكل الناقضات التي تلزم عن مفهوم «دعم العائلة»،

(2) التناقض البنوي الذي هو في أساس مبدأ يدين الحركات المتحدرة من المجموعات المهيمن عليها والموصومة لدرجة من التأرجح بين عدم إمكانية الرؤية والاستعراض، وبين الإلغاء والاحتفال بالاختلاف، وهم الذين يعملون، مثل حركة الحقوق المدنية أو الحركة النسوية أيضاً، على أن يتبنوا بحسب الظروف هذه الاستراتيجية أو تلك قياساً لبني التنظيمات، والوصول إلى السياسة وأشكال المعارضة التي يلاقونها، انظر : M. Bernstein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *American Journal of Sociology*, 103, November 1997, p. 531-565.

حين يتم تطبيقها على أحد أعضاء زوج جنسي مثلي كي نفهم أن الواقعية التي تحمل على أن نرى في عقد الزواج المدني الثمن الذي يجب دفعه «للالتحاق بالنظام»، والحصول على حق إمكانية الرؤية غير المرئية (Visibilité invisible) للجندي الصالح والمواطن الصالح والشريك الصالح، وبالمقابلة ذاتها على حصة ضئيلة من الحقوق الممنوحة عادة لكل عضو كامل العضوية في الجماعة (كحقوق الميراث)، لديها صعوبة في تبرير كامل تلك التنازلات عن النظام الرمزي الذي يلزم عن عقد كهذا، والتي هي لعدٍ من مثلي الجنس مثل المصادرية التي تقضي بالمكانة التابعة لأحد عضوي الثنائي الزوجي. إنه لأمر مدهش أن اتحادات المثليين الجنسيين في البلدان الاسكندنافية التي حصلت على الاعتراف بالزواج المدني للجنسيين المثليين إناثاً وذكوراً، من أجل التقليل من اللامنطقية التي تنتج عن الإبقاء على الاختلاف، لا بل على التراتبية داخل الأزواج سليلي الانتهاك المفتوح للحد الفاصل المقدس بين المذكر والمؤنث، اختارت - كما تلاحظ أنيك بريور⁽³⁾ (Annick Prieur) - أن تضع في الصداراة، الأزواج شبه التوائم الذين لا يظهرون أيّاً من العلامات الكفيلة بأن تذكر بذلك التقسيم، وبذلك التعارض ناشط / سلبي الذي يضمّره. هل يمكن أن تحول النقيض بديلاً لأن يُتحكم به باختيار عقلاً؟ إن قوة الأنثوذكسيّة، أي قوة المعتقد المستقيم واليميني التي يفرضها كل ضرب من هيمنة رمزية (بيضاء، ذكورية، بورجوازية...)، تكمن في أنها تشكّل الخصوصيات المتحدرة من التمييز التاريخي، على أساس استعدادات مستدمرة ومتّسحة بكل علامات الطبيعي. وتلك الاستعدادات التي تتقدّر في غالب الأحيان،

A. Prieur, R. S. Halvorsen, «Le droit à l'indifférence: le mariage (3) homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, p. 6-15.

تتقدر جيداً على الإكراهات الموضوعية التي هي نتاج لها حد، وهو أنه يلزم عنها شكلاً من القبول الضمني لها (مع «تفعيل الغيتو») (Ghettoisation) مثل «حب الغيتو»، إنما ندرت لأن تبدو إما عندما تكون مرتبطة بالمهيمنين باعتبارها صفات غير موسومة، ومحايدة، وكوبنية، أي في الوقت ذاته علنية ومميزة ولاعلنية ولاموسومة «وطبيعية» (التميّز الطبيعي)، وإنما عندما تكون مرتبطة بالمهيمن عليهم بصفتها «الاختلافات»، أي سمات سلبية ونقاءص، لا بل وصمات تتطلب تبريراً. هكذا يعطي المعتقد قاعدة موضوعية، وفعالية رهيبة لكل استراتيجيات الرياء الكوني النزعية (Universatiste)، والذي عندما يقلب المسؤوليات يشجب كل مطالبة ببلوغ المهيمن عليهم الحق والمصير المشترك، على أنها نكث خصوصي النزعية أو جماعي النزعية للعقد الكوني : بالفعل ، وبشكل مفارق عندما يحشد المثليون أنفسهم للمطالبة بالحقوق الكوبنية التي منعت دونهم عملياً، يدعى أعضاء الأقليات الرمزية إلى الانضباط بنظام الكوبنية. ولا تتم إدانة النزعية الخصوصية و«النزعية الجماعية» (Communautarisme) لحركة المثليين والسحاقيات بهذا القدر من العنف إلا في اللحظة ذاتها التي عندها تطلب ، لاسيما مع عقد الزواج الاجتماعي ، أن يكون القانون المشترك مطبقاً على المثليين وعلى السحاقيات (المهيمن عليهم بشكل مضاعف حتى داخل حضن حركة تحوي 90 في المئة من المثليين و10 في المئة من السحاقيات ، والمמוסومة بتقليد ذكري قوي).

كيف تكون إذاً مقارعة النزعية الشمولية المنافقة من دون تعميم خصوصية ما؟ وبعبارات أكثر واقعية ، أي سياسية على نحو أكثر مباشرةً ، كيف نتجنب أن لا تفضي فتوحات الحركة إلى عدم الوصول إلى شكل من أشكال العزل في الغيتو؟ وبما أن حركة

المثليين وحركة السحاقيات قائمة على تفرد السلوك الذي لا يلزم عنه ولا يُعقب بالضرورة إعاقات اقتصادية واجتماعية، فإنها تجمع أفراداً، أيّاً ما كانوا موصومين، هم نسبياً ذوي امتيازات، وتحديداً من وجهة نظر رأس المال الثقافي الذي يشكّل ورقة رابحة ومعتبرة في الصراعات الرمزية. والحال أن هدف كل حركة تشير رمزي هو القيام بعمل تهديم وبناء رمزيين، تهدف إلى فرض مقولات جديدة للإدراك والتقدير على نحو يفضي إلى تكوين مجموعة، أو بشكل أكثر جذرية يرمي إلى القيام بتدمير مبدأ التقسيم ذاته الذي وفقه تنتيج المجموعة التي تضمّ والمجموعة التي توصّم على حد سواء. والمثليون مسلحون على نحو جيد لتحقيق هذا العمل، وقدرُون على أن يضعوا في خدمة النزعة الكونية، وتحديداً في النضالات التثويرية، الامتيازات المرتبطة بالخصوصية.

مع ذلك، ثمة صعوبة أخيرة بعد الذي قيل، فالحركة التي لها تلك الخصوصية، مثل الحركة النسوية، في تجميع أعون جهزوا برأس مال ثقافي قوي، هي حركة محكوم عليها أن تصادف بشكل حاد وعلى وجه خاص معضلة التفويض لناطق باسمها قادر على صنع الجماعة بأن يجسدّها ويعبّر عنها. وكما بعض حركات أقصى اليسار، فإن الحركة تنزع إلى أن تندّر (S'atomiser) إلى طوائف منخرطة في صراعات من أجل احتكار التعبير العمومي للجماعة. إذ نستطيع أن نتساءل إن كانت الطريقة الوحيدة لحركة من هذا النوع، للإفلات من العزل في غيتو ومن التعصب اللذين يعتصد بعضهما بعضاً، ليست في أن تضع الطاقات النوعية التي تدين بها لتركيبة غير متوقعة نسبياً، لاستعداد تثويري قوي مرتبط بمكانة موصومة، ولرأس مال ثقافي قوي، في خدمة الحركة الاجتماعية في مجملها، أو، حتى نضحي للحظة بالطوباوية، أن تضع نفسها في الطليعة، على الأقل، على

مستوى العمل النظري والفعل الرمزي (حيث برعـت بعض مجموعات المثليين)، الحركات السياسية والعلمية المتمردة، واضعـة بذلك في خدمة الكوني الامتيازات الخاصة التي تميـز المثليين من باقـي الجماعات الموصـومة.

الثبت التعريفي

استلام/ اغتراب (*Aliénation*) : هو الشعور بأن كياننا بوصفنا بشراً أصبح خاصعاً لكيانات أخرى. وقد استخدم فيورباخ هذا المصطلح لتفسير نشأة الآلهة أو القوى الإلهية بصورة منفصلة عن البشر وبمعزل عنهم. وقد أصبح يعني مع ماركس فقدان العمال سيطرتهم على طبيعة مهامات العمل ومنتجات عملهم.

اعتباطي (*Arbitraire*) : هو تقديم الواقع (الاجتماعية، الثقافية، اللغوية... إلخ) من دون علاقات منطقية، سببية وعيانية تربط بعضها بالبعض الآخر. ويقدم الاعتباطي الواقع على أنها حقيقة من غير سند يسديها تلك الخاصية إلا ذات الواقعة نفسها.

أيديولوجيا (*Idéologie*) : منظومة متكاملة من المعتقدات والأفكار المشتركة لفئة أو جماعة أو طبقة تبرر ممارساتها وجودها نفسه. ويرتبط مفهوم الأيديولوجيا ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القوة، حيث تسعى النظم الأيديولوجية إلى إضفاء الشرعية على تبادل القوة بين الجماعات وتفاوتها.

بنية اجتماعية (*Structure sociale*) : لا تمضي الحياة الاجتماعية بطريقة عشوائية، بل إن معظم أنشطة البشر محددة بنائياً، فالحياة الاجتماعية في الواقع منظمة بطريقة محكمة ومتكررة .

تبرير / عقلنة (Rationalisation): وهو يشير عند ماكس فيبر إلى العملية التي تصبح من خلالها أساليب الحساب الدقيق والتنظيم، بما في ذلك القواعد والإجراءات المجردة، هي التي تحكم العالم الاجتماعي.

تحليل سوسيولوجي (Socioanalyse): على معنى التحليل السوسيولوجي للذات العارفة المستجدة للخطاب السوسيولوجي.

تلخّق / تهيؤ (Hexitis): إن الاستعدادات المستدامة التي تميز الهاابتوس هي استعدادات جسمانية، أيضاً، تمثل «التلخّق الجسدي» (Habitus) باللاتينية، وهي ترجمة Hexitis الإغريقية). هذه الاستعدادات تكون علاقة بالجسد تُكسيب كل مجموعة أسلوباً خاصاً بها، لكن التلخّق هو أكثر من ذلك. إنه تصور للعالم الاجتماعي مستبدن، أو بالأحرى هو أخلاقيّة مستبدنة.

تشكيلية (Configuration): ما يكون عليه توازن القوى داخل مجتمع ما في فترة معينة. إنها تتكون من تبعية متبادلة بين الفرد والمجتمع، وتعبر عن دينامية تخللها تارة فترات ضغط واحتلال وطوراً حالات استقرار هي حالات الهيمنة.

ثقافة (Culture): هي واحدة من أهم الخصائص المميزة للجماعات البشرية، فهي كل ما هو قيم واحتفالات ووسائل حياة تؤسس لجماعة ما وتميزها من غيرها.

حركة الرجال المثليي الجنس (المثليون) (Gay): الاسم الذي عرفت به حركة الرجال المثليين في الولايات المتحدة.

خلق (Ethos): هو طريقة في الكينونة الاجتماعية بأخلاق ونظام قيمي مستدمج. وعلى غرار ماكس فيبر الذي فضل في استعماله بين الخلق والأخلاق في ماهيتها المجردة، يذهب بورديو المذهب ذاته إذ

يسعى من خلال الخُلق إلى إدخال الاستعدادات الدائمة التي تكون الأُخلاق المُحققة قبلة التزعة الأخلاقية للواجب.

رمز (Symbol): عنصر يمثل عنصراً آخر ويشير إليه (العلم يرمي إلى الأمة).

سحاقي (Lesbian): الأنشطة الجنسية أو الارتباط الجنسي بين النساء.

طوبولوجيا (Topologie): فرع من فروع الرياضيات يعني بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لا بالنسبة إلى شكله أو حجمه (هندسة كمية)، بينما المقصود بها هاهنا هو دراسة رمزية حركة الأجساد بالنظر إلى رمزية الفضاء (فوق/ تحت، يمين/يسار...).

عون، أعوان (Agent-s): بالمعنى المدرسي هو الإنسان عندما يسهم باعتباره «سبباً» جزئياً في اشتغال النسق الاجتماعي، فهو ليس بالعنصر على معنى الوظيفة وليس بالفاعل على معنى الذاتية. انه فاعل يتدخل في الحقل الاجتماعي، ووسيط بين كيانين و يؤثر فيهما.

فعل (Acte): بالمعنى الأرسطي يعبر الفعل عن الماهية أي عن الكائن بما هو كذلك في حركته، وفي وظيفته، لذلك فإن الفعل هو شكل الكائن فاعلاً، وهو المبدأ الأخير لتفسيره في المجتمع .

مثالية جنسية (Homosexualité): الأنشطة الجنسية أو الارتباط الجنسي بين أفراد الجنس الواحد.

منمّطات (Stéréotypes): إسبياغ خصائص وصفات ثابتة ومتصلة على كل الموضوعات.

معتقد (Doxa): آثرنا ترجمة المفردة بالمعتقد، لأنه يعني الرأي المشترك والسائل الذي يخفى حقيقة الأشياء والواقع ، وهو غير

مصدر للمعرفة العملية بقدر ما هو شرعة لواقعية في مستوى الرأي للمارسات السائدة، وهذا ما يجعله مختلفاً من الحس المشترك (Le Sens commun)

مهنة (Occupation): أي شكل من أشكال العمل المدفوع الأجر يقوم فيه الفرد بعمل منتظم ومنظم .

هابتوس (Habitus): هو نسق الاستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها، وهي تتعلق بأربع مستويات : العرفاني ، والأخليقي ، والجمالي ، وهيئة الجسم. وعلى العموم فالهابتوس كنسق من الاستعدادات يعمل وفق آليات داخلية معقدة تكون حدود النسق وتشكله ، في استقلالية عن محطيه ، وتظهر إلىعلن في ممارسات تعبر عن الهوية الاجتماعية لصاحبها وانتماهه. ويعرف بورديو الهابتوس كالتالي : «أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل. إنها بنى مبنية ، قابلة ، مسبقاً ، للاشتغال بوصفها بنى مبنية ، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها ، موضوعياً أن تتأقلم مع هدفها ، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها» (الحس العملي).

وصمة (Stigmate): أي خصيصة فизيائية أو اجتماعية يعتقد أنها تقلل من شأن الشخص.

ث بت المصطلحات

Epistémologie	إبستيمولوجيا
Somatisation	استبدان
Etayage	إسناد/ دعم
Symbiotique	اتحادي/ تكافلي
Communication	اتصال/ تواصل
Ethnologie	أثنولوجيا
Perception	إدراك
Appréhension	إدراك/ فهم/ تعقل
Ascendance	ارتفاع/ صعود
Doxologie	ارتقاء (علم الرأي)
Elaboration	إرchan/ صيانة
Anticipation	إرهاص/ استباق/ توقع
Déféménisation	إزالة التأثير
Ambiguité	ازدواجية/ غموض/ لبس/ إبهام
Intériorisation	استدلال/ استبطان
Incorporation	استدماج/ استبدان
Reconnaissance	استشراف
Dispositions	استعدادات

Réflexive	استفكاري / تأملي
Aliénation	استلاب / اغتراب
Prise de conscience	استيوع / توغ
Assimilation	استيعاب
Mythe	أسطورة
Signe	إشارة / علامة
Code	اصطلاح / رمز
Compulsion	اضطرار
Thèse	أطروحة
Reproduction	إعادة إنتاج / إنسال / توليد
Arbitraire	اعتباطي
Transcendental	إعلانئي / متسام
Séduction	إغراء / غواية
Présupposée	افتراض
Conversion	إقلاب / قلب
Acquisition	اكتساب / إحراز
Contrainte	إكراه / قسر / قيد
Annulation	إلغاء
Mécanisme	آلية / ميكانيزم
Mécanismes de défense	آليات الدفاع / ميكانيزمات الدفاع
Conformisme	امثلالية
Potentialité	إمكانية / احتمال / وجود بالقوة
Affiliation	انتساب
Attente	انتظار / ترقب / توقع
Anthropologie	أنثروبولوجيا
Intégration	اندماج
Clivage	انشطار

Affection	انفعال / عاطفة / وجد
Qualification	أهلية
Aptitude	أهلية / مهارة
Primat	أولوية
A contrario	بالتضاد
Primaire	بدائي / أولي
Axiomatique	بديهية
En soi	بذاته
Accès	بلغ / وصول
Construction	بناء
Structure	بنية / بنيان
Structuration	بنية
Enonciation	بيان / تبيين
Biologique	بيولوجي / إحيائي
Eternisation	تأييد / تخليد / إدامة
Historisme	تاریخانية
Féminisation	تأنيث
Auto-dépréciation	تبخيس ذاتي
Dépendance	تبعية
Continuité	تابع
Modernisation	تحديث
Auto-dénigrement	تحقير ذاتي
Transfert	تحويل
Déconcertement	تَحْرِيرَة
Actualisation	تَحْكِيمٍ
Particularisme	شخصية
Hystérèse	تلخُّقية

Association	تداع نسقي
Anamnèse	تذکر / استذکار
Masculinisation	تذکیر
Associationnisme	ترابطية
Virilisation	ترجميل
Schème	ترسيمة
Sublimation	تسام / تصعيد
Justification	تسویغ / تبرير
Hexitis	تخلق - تهیؤ
Diacritique	تشکلی / تنقیطي
Catégorisation	تصنیف
Conception	تصور / تفہم
Connotation	تضمين / دلالي
Socialisation	تطبیع اجتماعی / تنشئة اجتماعية
Ontogenèse	تطور الكائن البشري
Manifestation	ظهور
Opposition	تعارض
Exorcisation	تعزیم
Aperception	تعقل
Attachement	تعلق / ارتباط
Apprentissage	تعلم
Compensation	تعريف
Interaction	تفاعل
Inégalité	تفاوت / لاماساواة
Délégation	تفويض
Division	تقسیم
Tradition	تقليد

Differencielle	تمايزٍ
Représentation	تمثيل
Fétiche	تميمة
Alternative	تناوب / بدائلية
Institution	تنصيب / مؤسسة
Classification	تضييد / تصنيف
Dichotomie	ثنائية
Victimiser	جرائم
Corporel	جسدي / بدني
Communautarisme	جماعاتية
Sexualité	جنسانية
Sexisme	جنسوية
Méconnaissance	جهل
Intériorité	جوانية
Amor fati	حب قدرٍ
Bon sens	حس سليم
Masse	حشد
Attribut	خاصية
Propriété	خاصية / صفة
Ethos	خلق
Cycle	دورة
Symbolique	رمزي
Vision	رؤوية
Agoraphobie	رهاب الأماكنة (الفراغ)
Négritude	زنوجة
Couple	زوج
Agora	ساحة عامة

Série	سلسلة
Pouvoir	سلطة
Omission	سهو / إهمال / إسقاط
Processus	سيرورة
Erotisme	شبقية / إيروسية / غلمية
Scotomisation	صدّ لا شعوري
Consciences connaissantes	ضمانات عارفة
Caractère	طبع / سمة / خاصية
Nature	طبيعة / فطرة
Rituel	طقسي / طقوسي
Savante	عالمة
Facteur	عامل
Contigent	عرضي
Logos	عقل
Rationalisation	عقلنة / تبرير
Acte	عمل / فعل
Violence	عنف
Sentiments	عواطف
Agent - Agents	عون أعون (وسيط ، عميل) - أعون
Exotique	غرائي
Catégorie	فئة
Ecart	فارق / بون
Sujet	فاعل / ذات
Actif	فاعل / ناشط
Physiognomonie	فراسة
Espace	فضاء / مدى / حيز
Nomos	قانون

Destin	قدر / مصير
Rupture (s)	قطيعة (قطيّعات)
Inversion	قلب / انقلاب
Valeur	قيمة
Potentiel	كامن / محتمل / مكنون
Stress	كرب / ضغط
Heuristique	كشفي
Compétence	كفاءة / أهلية
Cosmos	كون
Universalisme	كوني
Entité	كيان / كلية
Dissymétrie	لامثال
Indifférencié	لاممثّر
Anomique	لامعياري
Inconscient	لاوعي
Exigences	لزوميات / متطلبات
Linguistique	لسانيات / لسانة
Fellation	لعق / لحس
Terme	لفظ / تعبير
A posterioi	ما بعديّ / بعديّ
A priori	ما قبلّي / قبلّي
Masochisme	مازوشية
Principe	مبداً
Biens	متاع / ممتلكات / خيرات
Homologue	متجانس
Archaïque	متقادم / بدائي
Thème	متن

Gay	مثلي
Abstrait	مجرد
Assemblée	مجمع
Sexué	مجنس
Sexuante	مجنسة
Orchestré	مجوّق ، منسّق
Imaginaire	مخيال / خيال
Corpus	مدوّنة / مدونات
Initiation	مسارّة
Tautologies	مساعات
Postulat	مسلمة / فرض أولي / مصادرة
Naturalisé	مطبع
Socialisé	مطبع اجتماعياً
Doxa	معتقد
Sex-ratio	معدل جنوسية
Normatif	معايير
Hétéronormatif	معايير مغاير
Paradoxe	مفارة
Cunnilingus	مقامّمة
Concept	مفهوم
Approche	مقاربة / التماّس
Notion	مقوله
Critère	مقاييس
Statut(s)	مكانة (أمكانـة - مـكانـات)
Analogie	مماثلة
Pratique	ممارسة
Représentant	ممثل / مندوب

Essentialisme	منزع جوهري
Androgène	منشط الذكورة
Institué	مؤسس
Objectivation	مَوْضَعَةً
Objet	موضوع / شيء
Attitude	موقف
Inclinaison	ميل / نزوع
Noblesse	نبالة
Effet	نتيجة / أثر / تأثير
Volantarnisme	نزعة إرادية / إرادوية
Vocation	نذر
Déshistorisation	نزع التاريخانية
Particularisme	نزعة خصوصية
Universalisme	نزعة كونية
Phylogénèse	نسالة / تطور السلالة البشرية
Générique	نَسَبِيٌّ
Système	نسق
Ancien régime	نظام قديم / عهد ملكي
Régression	نكوص
Antithèse	نقضة
Type	نُمَطٌ
Modèle	نموذج
Paradigme	نموذج / مثال
Genre	نوع
Habitus	هابتوس / بني ذاتية من الاستعدادات والتصورات
Aura	حالة / طاقة / قوة
Don	هبة

Obsessionnel	هجاسي
Vulnérabilité	هشاشة
Passion	هوى
Fantasme	هوم
Configuration	هيئه / شكل / تشكيلية
Autorité	هيبة / سلطان / مرجعية / نفوذ
Devoir-être	واجب الوجود
Fait	واقعة
Génétique	وراثي
Instrument	وسيلة / أداة
Stigmate	وصمة
Situation	وضع / وضعية / مركز
Illusion	وهن

الفهرس

- _ أ -
- انشطار الأنماط: 67
أوبريان، آن ماري: 77
أوستن، جان: 121
أولوية الأبوة: 77
- ب -
- باتلر، جوديث: 13
بارتكي، ساندرا لي:
بريرور، آنيك: 178
بزوبل، جون: 44
بنفينيست، إميل: 109
بورديو، بيار: 7 - 10
بوزون، ميشال: 63
بوشيل، ماري كريستين
بونابرت، نابليون: 120
بيانكو، لوسيان: 58
بيتان، فيليب: 132
- الإثنولوجيا: 17، 61، 89
أرسسطو: 24، 154
أريستوفان: 24
- الاستلال: 104، 70، 116
- الاستلال الرمزي: 104
الاستلال النوعي: 116
الاستيعاء: 9، 69
- أسطورة المذكور الأبدى: 61
أسطورة المؤنث الأبدى: 19، 61
- أشيل: 24
أفلاطون: 23، 88
- اقتصاد الممتع الرمزي: 9، 17، 61، 72، 75، 77، 79
- 144، 141، 126، 81
- 158، 152، 145

- ت -

- التاريخانية: 12، 126 - 127،
152، 129
تأنسي: 121
التجربة المعتقدية: 26
الترجيل: 49 - 50
تقنية تتابع الصور: 114
التملك الجنسي المثلي: 44
التمييز الرمزي: 8، 13
التوظيف الحشوی: 115
تنیسون، الفرد: 113

- ث -

- الثنائية الجنسية الجوهيرية: 91

- ج -

- جنب، أرنولد فان: 23
الجنسانية: 23 - 24، 35،
41 - 46، 50، 75، 154 - 153،
145، 135
شنایدر، دایفڈ: 175

- ح -

- الحدس الأسطوري: 131
الحدس الأنثوي: 56

- د -

- داردينیا، آن ماری: 74
دورکایم، إميل: 21، 36
ديغول، شارل: 128

- ذ -

- رولینس، جوديث: 57

- ز -

- الزنوجة: 99

- س -

- سارتر، جان بول: 101،
170، 163، 104

- ستيل، آن لويس جيرمان دو
(مادام دو ستيل): 120

- سعادة، جان فافريه: 70
سكوت، والتر: 120

- سنغور، ليوبولد سيدار: 99
سوفوكليس: 24

- ش -

- شنايدر، دایفڈ: 163

- ع -

- عقدة الدُّرْجَة - الحمال:
106

- العنف الرمزي: 8 - 9 ، 16
60 - 62 ، 68 ، 70 - 72 ،
173 ، 161 ، 110 ، 94
- ل -**
- اللاتجعية الفكرية: 105
لاكان، جاك: 170
لاكور، توماس: 35
لایبنتز، غوتفرييد فيلهلم:
72
لوكاش، جورج: 69
الليبيدو: 43 ، 89 ، 92 ، 113 ،
123 - 122 ، 116 - 115
الليبيدو الأكاديمي: 113
الليبيدو المهيمن: 43 ، 89 ،
123 - 116 ، 115
الليبيدو المهيمن عليه
ليفي ستراوس، كلود: 73 -
76 ، 74
- م -**
- ماتيو، نيكول كلود: 70
ماركس، كارل: 69 - 70 ، 107 ، 74
ماريانى، مارغريت: 95
المازوشية: 69
مبدأ حفظ الشرف: 30
مبدأ المركزية الذكورية: 18
- غارسييا دو ليون، ماريا
أنطونيا: 140
- غوفمان، إرفينغ: 155
- غ -**
- فرانكوا، فرانسيسكو: 132
فرويد، سigmوند: 35 ، 46 ،
170 ، 113 ، 110 ، 88
فلسفة الوعي: 70
فووكو، ميشال: 23 ، 153
فولتير (أرويه، فرانسوا «اري»):
120
- فيبر، ماكس: 90
فيشر، سيمور: 103
- ك -**
- كلابين، ميلافي: 49
كئت، إمانويل: 122 ، 170
كنسيهлер، إيفون: 34
كودورو، نانسي جوليا: (١٠)

- المثلية الجنسية: 37 ، 43 - 44 ، 175 ، 135
- نظام الترسيمات التصنيفية: 125
- هـ -**
- الهابتوس الأنثوي: 99
- هجرة الجنسانية الأنثوية: 35
- هزيود: 24 - 23
- هنلي، نانسي: 52
- هوسرل، إدموند: 26
- هوغ، فريغا: 52
- هوميروس: 24 - 23
- هيرودوتس: 24
- و -**
- الوهم: 75 ، 111 ، 113 ، 121 ، 118 - 117 ، 172 ، 161
- ولف، فيرجينيا: 16 - 17 ، 159 ، 125 ، 114 ، 108 ، 161
- ويتمان، ساشا: 163
- مجتمع المركزية الذكورية: 8 ، 12
- المركزية الذكورية: 8 ، 12 ، 18 ، 45 ، 22 ، 58 - 59 ، 162 ، 133 ، 87 ، 59 ، 175
- مفهوم دعم العائلة: 177
- مفهوم طقس العبور: 48
- مفهوم العنف الرمزي: 8 ، 9 ، 16 ، 60 ، 61 ، 62 ، 71 ، 174 ، 173 ، 110 ، 94 ، 72
- مفهوم الموافقة: 70
- موس، مارسيل: 90
- الموقف الطبيعي: 26
- ن -**
- الناموس الاعتباطي: 46
- ناري، روبير أ.: 145
- النظام الأسطوري الطقوسي:

الهيمنة الذكورية

الهيمنة الذكورية مترسخة في لوعينا حتى أتنا لم نعد نعقلها، وهي متوافقة مع انتظاراتنا حتى أتنا نصاب بمرارة لدى وضعها موضع تساؤل.

إن الوصف الإثنوغرافي للمجتمع القبائلي، وهو كونserفاتوار حقيقي لللاوعي المتوسطي، يوفر أداة فعالة للغاية لحل البداهات واستكشاف البنى الرمزية لذلك اللاوعي المركزي الذي يعيش عند الرجال والنساء اليوم.

لكن اكتشاف أوجه الدوام يُجبر على قلب الطريقة المعتادة في طرح المشكلة: كيف يتم العمل التاريخي لانتزاع الالاتاريخانية؟ وما هي الآليات والمؤسسات، مثل العائلة والكنيسة والمدرسة والدولة، التي تكمل عمل إعادة الإنتاج؟ وهل يمكن تحبيدها لتحرير قوى التغيير التي تعيق تحقيقها؟

• بيير بورديو (1930 - 2002): عالم اجتماع فرنسي وأحد أبرز الوجوه الثقافية في الحياة الفكرية في فرنسا والعالم.

• د. سلمان قعفراني: دكتوراه في علم اجتماع المعرفة. أستاذ في الجامعة اللبنانية.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



نحو اعارة الرفع برواية

مكتبة عصر

ask2pdf.blogspot.com